Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV

a cura di
Giorgio Chittolini
e Kaspar Elm

Società editrice il Mulino Bologna

Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV

a cura di

Giorgio Chittolini
e Kaspar Elm

Società editrice il Mulino Bologna

Centro per gli studi storici italo-germanici in Trento

Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV
Orden, Politik und Gesellschaft in Deutschland und Italien im 14. und 15. Jahrhundert

Atti della XL Settimana di studio
8-12 settembre 1997

Coordinatori:

Giorgio Chittolini
Kaspar Elm

ORDINI

religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV-XV / a cura di Giorgio Chittolini e Kaspar Elm. - Bologna : Il mulino, 2001. - 504 p. ; 22 cm. - (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni; 56)

Atti della XL Settimana di studio dell'Istituto storico italo-germanico, tenutasi a Trento dall'8 al 12 settembre 1997. - Nell'occh.: Istituto trentino di cultura

ISBN 88-15-07367-1

1. Ordini religiosi e società - Italia - Sec. XIV-XV - Congressi - Trento - 1997 2. Ordini religiosi e società - Germania - Sec. XIV-XV - Congressi - Trento - 1997 I. Chittolini, Giorgio II. Elm, Kaspar

271.43 Scheda a cura della Biblioteca ITC-isig

ISBN 88-15-07367-1

Sommario

Introduzione

di *Giorgio Chittolini*

L'argomento della Settimana di studio organizzata dall'Istituto storico italo-germanico in Trento su «Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV» si ricollega a temi già affrontati dall'Istituto in passato[1], intorno a questioni che si situano al punto di intersezione fra la storia religiosa ed ecclesiastica della società e la sua storia civile e politica, nello strettissimo rapporto in cui questi diversi aspetti dell'agire individuale e sociale si ritrovano fra loro legati. Non una storia religiosa, quindi, che non consideri le relazioni fra esperienze e movimenti spirituali e il moto complessivo della società; non una storia solo civile e politica, che trascuri il ruolo spirituale e temporale delle istituzioni e degli uomini della Chiesa: in un intreccio, del resto, che l'esperienza concreta della ricerca costantemente ripropone, nella storia dei diversi paesi europei[2], e forse in modo particolare, nella storia italiana[3].

[1] Si vedano ad esempio P. JOHANEK - P. PRODI (edd), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 16), Bologna 1984; P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 45), Bologna 1996.

[2] Cfr. ad esempio per l'area tedesca W. ZIEGLER, *Storia religiosa e storia sociale in Germania in età moderna; un bilancio storiografico*, in C. NUBOLA - A. TURCHINI (edd), *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 50), Bologna 1999, pp. 163-180. Cfr. anche H. SCHILLING, *Die Stadt in der Frühen Neuzeit*, München 1993 p. 94; dello stesso autore, *Loyola, Luther und Calvin und die europäische Neuzeit*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 85, 1994, pp. 5-32.

[3] M.B. BECKER, *Aspects of Lay Piety in Early Renaissance Florence*, in Ch. TRINKHAUS - H.A. OBERMANN (edd), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden 1974, pp. 177-199; R. BIZZOCCHI, *Clero e chiesa nella società italiana alla fine del Medioevo*, in M. ROSA (ed), *Clero e*

L'oggetto di questo volume è costituito dagli Ordini religiosi nello scorcio del medioevo: Ordini che sono strutture autonome e nello stesso tempo parte integrante dell'universo Chiesa[4]: Ordini antichi e nuovi che, pur nella varietà delle loro fisionomie e delle loro storie particolari (talora in fase di contrazione e di ripiegamento, complessivamente forse in grande sviluppo, soprattutto in Italia[5]) negli ultimi secoli del medioevo vedono moltiplicarsi le relazioni con settori ampi e diversificati della società civile, e che si trovarono direttamente o indirettamente coinvolti – ciò che più ci interessa qui – nella dinamica delle istituzioni, delle ideologie e delle pratiche politiche del tempo. E ciò mentre per parte loro i laici e il potere civile avvertono la necessità di confrontarsi con essi, di contrastarne o disciplinarne taluni sviluppi, di potersene in qualche modo valere[6].

società nell'Italia moderna, Roma - Bari 1992, pp. 3-44; A. PROSPERI, *L'Italie*, in J.-M. MAYEUR - L. PETRI - A. VAUCHEZ - M. VENARD (edd), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, VI: M. MOLLAT DU JOURDIN - A. VAUCHEZ (edd), *Un temps d'épreuves (1274-1449)*, Paris 1990, pp. 328-341.

4 R.N. SWANSON, *Church and Society in Late Medieval England*, Oxford 1989, pp. 6-7.

5 Ci si riferisce innanzitutto agli ordini mendicanti, dei quali André Vauchez sottolineava lo straordinario successo, un po' dappertutto, «ma in maniera particolare a sud delle Alpi»: A. VAUCHEZ, *Ordini mendicanti e società italiana. XIII-XV secolo*, Milano 1990, p. 9.

6 Per l'Italia qualche cenno in G. CHITTOLINI, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centrosettentrionale del Quattrocento*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (Storia d'Italia. Annali IX), Torino 1986, pp. 147-193. Sull'accentuarsi quattrocentesco del «controllo dello stato» sulla vita religosa cfr. G. CRACCO, *Dai santi ai santuari: un'ipotesi di evoluzine in ambito veneto*, in G. CRACCO - A. CASTAGNETTI - S. COLLODO, *Studi sul Medioevo veneto* (Passatopresente, 1), Torino 1981, pp. 36-37. Per l'età precedente cfr. G.G. MERLO, *Presenza politica e proposta religiosa degli ordini mendicanti in area subalpina nel Trecento*, in *Aspetti culturali della società italiana nel periodo del papato avignonese*, Todi 1981, pp. 123-127 (ora in G.G. MERLO, *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Assisi 1991, pp. 173-190). Più in generale cfr. J.A.F. THOMSON, *Popes and Princes. Politics and Polity in the Late Medieval Church*, London 1980; J. VAN ENGEN, *The Church in the Fifteenth Century*, in Th.A. BRADY Jr. - H.A. OBERMAN - J.D. TRACY (edd), *Handbook of European History, 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, I: *Structures and Assertions*, Leiden - New York - Köln 1994, pp. 305-328; P. OURLIAC, *Le schisme et les conciles*, in J.M. MAYEUR - L. PETRI - A. VAUCHEZ -

1.

Per quello che riguarda i contributi italiani del presente lavoro, non si è esclusa la possibilità di prendere in considerazione, accanto agli Ordini nuovi, gli Ordini monastici derivanti dal vecchio tronco benedettino: un settore della vita religiosa forse più di altri toccato dalla crisi tardo-medievale, un settore che presenta caratteri suoi propri, e che ancora chiaramente si distingue dagli altri, anche se, soprattutto negli anni più recenti, si sono messi in luce vari elementi di novità, di nuovo monachesimo, per le profonde trasformazioni interne (in particolare per la forte spinta verso l'osservanza che molti di essi conoscono), e per un rapporto più stretto e quotidiano con il mondo esterno al monastero[7]. Risulterebbe forse troppo drastico dire che questi Ordini non hanno più niente da dire, e che sarebbero del tutto sopravanzati e scalzati dai nuovi[8]. Sopravanzati sicuramente per alcuni aspetti; ma ancora, alcuni di essi, almeno, con un ruolo loro proprio, largamente riconosciuto; e proprio nel corso del Quattrocento, anzi, in ripresa, sia spirituale che materiale, in

M. VENARD (edd), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, VI, cit., pp. 89-139, in particolare pp. 132-139 (e, in generale, vari contributi della terza parte del volume, pp. 567-820, in particolare di B. Guillemain e F. Rapp).

7 Si veda la recente rassegna di C. CABY, *Les implantations urbaines des ordres religieux dans l'Italie medievale. Bilan et propositions de recherche*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 1999, pp. 151-179; e ora, della stessa autrice, *De l'érémitisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Rome 1999. Cfr. ancora R. RUSCONI, *Gli Ordini mendicanti tra Rinascimento e Controriforma: eremi e riforme, conventi e città, missioni e campagne*, in *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma*, Atti del Convegno internazionale di studi, Lucca 13-15 ottobre 1983, Lucca 1988, pp. 27-37; G. FRAGNITO, *Gli Ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*, in M. ROSA (ed), *Clero e società nell'Italia moderna*, cit., pp. 115-205; G.G. MERLO, *Fra «vecchio» e «nuovo monachesimo» (dalla metà del XII alla metà del XIII secolo)*, in *Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche della società medievale*, Torino 1988, pp. 175-198, ora anche in G.G. MERLO, *Forme di religiosità nell'Italia occidentale dei secoli XII e XIII*, Vercelli - Cuneo 1997, pp. 9-34.

8 G.G. MERLO, *Presenza politica e proposta religiosa degli ordini mendicanti*, cit., p. 112.

concomitanza con l'adesione all'osservanza, e al costituirsi di nuove congregazioni[9].

Restano ancora larghe fasce di intersezione con la società civile e politica. Talora intorno ad interessi più materiali: a causa dei vasti patrimoni che il monachesimo benedettino ancora possiede, oggetto non di rado di scontri fra religiosi e poteri civili, e fra i diversi gruppi sociali all'interno del mondo dei laici; a causa della provvista e del controllo dei benefici ecclesiastici, in particolare dopo che la commenda ha dato ai laici nuovi strumenti[10]. Si tratta di un aspetto assai importante per le risorse, materiali e immateriali, che sono in gioco, e che suscita l'attenzione vigile degli stati, e gli sforzi di difesa dei vari Ordini, in particolare delle nuove congregazioni[11].

Resta per altro verso anche un forte e rinnovato legame con i laici in forza delle nuove forme di spiritualità che movimenti di riforma e di osservanza promuovono, non di rado in stretta connessione con il mondo dei semplici fedeli, uomini e donne, in diversi

[9] G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medioevo*, Roma 1961, pp. 274 ss.; dello stesso autore, *Storia della Chiesa in Italia*, I: *Dalle origini al Concilio di Trento*, Milano 1978, pp. 525 ss.; G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi*, in P. JOHANEK - P. PRODI (edd), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, cit., pp. 207-257. Cfr. anche *infra*, nota 11. Per quanto riguarda in particolare i nuovi criteri nella gestione dei beni patrimoniali, cfr. F. LANDI, *Il paradiso dei monaci. Accumulazione e dissoluzione dei patrimoni del clero regolare in età moderna*, Roma 1996, pp. 28 ss.

[10] Si veda ora, seppure per un periodo successivo, A. PIZZATI, *Commende e politica ecclesiastica nella Repubblica di Venezia tra '500 e '600*, Venezia 1997.

[11] G. CHITTOLINI, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centro-settentrionale*, cit., pp. 173-177; G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi*, cit., pp. 224 ss.; N. RUBINSTEIN, *«Reformation» und Ordensreform in italienischen Stadtrepubliken und Signorien*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenwesen*, Berlin 1989, pp. 521-538. Ma cfr. anche, per il ruolo del papato, K. WALSH, *Papsttum und Ordenreform in Spätmittelalter und Renaissance*, *ibidem*, pp. 411-430. Non è stato possibile purtroppo pubblicare qui la relazione tenuta nell'ambito della Settimana di studio da G.M. VARANINI, «Riforme degli ordini ed osservanze mendicanti fra autorità politica e autorità ecclesiastica nell'Italia centrosettentrionale del Quattrocento».

centri della penisola[12]; ruolo che si accentuerà sensibilmente agli inizi del Cinquecento[13]. E non è senza significato che il potere soprattutto signorile e principesco guardi ai monasteri di alcuni di questi Ordini come ad autorevoli referenti religiosi e sacrali: «mulini di preghiera», sedi di tombe dinastiche, di mausolei.

A Milano, ad esempio, nello scorcio del Quattrocento, se prende corpo il progetto di fare della chiesa domenicana osservante di Santa Maria delle Grazie il centro direzionale della Congregazione Lombarda, e il luogo della sepoltura di vari membri della dinastia sforzesca, viene ugualmente ripreso e sviluppato il progetto di fare della Certosa di Pavia, fondata da Gian Galeazzo Visconti circa un secolo prima, una sorta di mausoleo dinastico dei Visconti e degli Sforza insieme[14]. Una Certosa: in

[12] G. PENCO, *Vita monastica e società nel quattrocento italiano*, in G. PENCO, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Milano 1991, pp. 271-307; B. CALATI, *La spiritualità del Quattrocento e la tradizione camaldolese*, in *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Convegno internazionale di studi a cura di G.C. GARFAGNINI, Firenze 1988, pp. 27-48; G. SPINELLI, *Monachesimo e società tra XIV e XV secolo nell'ambiente di Ambrogio Traversari*, *ibidem*, pp. 49-68; G. PENCO, *Vita monastica e società nel Quattrocento italiano*, in G.F.B. TROLESE (ed), *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto*, Atti del Convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443), Cesena 1984, pp. 3-41; M.L. KING, *Venetian Humanism in an Age of Patrician Dominance*, Princeton 1986; M.P. ALBERZONI, *Umiliati e monachesimo*, in G.B.F. TROLESE (ed), *Il monachesimo italiano nell'età comunale*, Atti del IV Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Cesena 1998, pp. 219-252; D. GALLO, *Dalla Certosa del Montello alla Certosa di Vedana: la fortuna dei Certosini nell'ambiente veneto del Tre-Quattrocento*, in L.S. MAGOGA - F. MARIN (edd), *La certosa di Vedana. Storia, cultura e arte in un ambiente delle Prealpi bellunesi*, Firenze 1998; G. PICASSO, *Tra umanesimo e devotio. Studi di storia monastica raccolti nel 50° di professione dell'Autore*, a cura di G. ANDENNA - G. MOTTA - M. TAGLIABUE, Milano 1999 (in particolare il saggio *Lineamenti di spiritualità olivetana nel quattrocento*, pp. 155-168, per i caratteri particolari della spiritualità olivetana, lontana e contraria alla città e all'umanesimo). Si veda inoltre, in questo volume, il contributo di G. De Sandre Gasparini.

[13] B. COLLETT, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation: the Congregation of Santa Giustina of Padua*, Oxford 1985; *Die Kartuser und die Reformation*, 2 voll., Salzburg 1984; E. CAMERON, *The European Reformation*, Oxford 1991, pp. 189-191.

[14] Si vedano ora gli atti del convegno *La Certosa di Pavia tra devozione e prestigio dinastico: tradizione, patrimonio, produzione culturale*, pubblicati in «Annali di storia pavese», XXV, 1997.

sintonia con quanto era avvenuto e stava avvenendo nel corso del Quattrocento in diverse aree italiane ed europee, in cui diverse casate principesche e nobiliari avevano guardato ai certosini come a referenti privilegiati[15].

2.

Non è spenta la vitalità del vecchio monachesimo, dunque. Ma, accanto ad esso, colpisce soprattutto la grande rivoluzione provocata dall'affermazione e dalla diffusione dei nuovi Ordini detti «mendicanti», con le profonde novità che essi introducono nella vita religiosa regolare, e con la straordinaria influenza che essi riescono ad acquistare sulla società, soprattutto sulla società urbana[16].

Non è il caso di soffermarsi sulla straordinaria diffusione e il successo degli Ordini mendicanti, sin dalle loro origini, e poi nel Quattrocento con il rilancio dell'osservanza, soprattutto francescana[17]; sulle ragioni di un successo[18] che finì per trasformare

[15] J.-P. AMIEL, *Les Maisons de Chartreux. Des Origines à la chartreuse de Pavie*, Genève 1983; *Die Ausbreitung kartusischen Lebens und Geistes im Mittelalter*, 2 voll., Salzburg 1990. Per l'Italia si vedano, anche per le ampie indicazioni bibliografiche, F.A. DEL PINO, *Il secolo delle certose italiane: inizi Trecento - metà Quattrocento*, e G. LEONICINI, *Religiosità certosina e architettura delle certose lombarde*, ambedue in *La Certosa di Pavia*, cit., pp. 37-48, 49-83.

[16] Per l'impatto sulla società urbana cfr. ora soprattutto M. BERENGO, *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra Medioevo ed Età moderna*, Torino 1999, pp. 783 ss.; cfr. O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna*, Roma 1998, pp. 69-72.

[17] M. FOIS, *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Napoli 1977, pp. 13-108; *L'«Osservamza» come espressione della 'Ecclesia semper renovanda'*, in *Il rinnovamento del Francescanesimo: l'Osservanza* (Società internazionale di studi francescani, Atti dell'XI convegno internazionale, Assisi 20-22 ottobre 1983), Assisi 1985, in particolare D. NIMMO, *The Genesis of Observance*, pp. 109-147; J. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the year 1517* (1968), Oxford 1998, pp. 441 ss. Si vedano anche, per altre indicazioni, le note che seguono.

[18] Un successo che conobbe tuttavia, soprattutto all'inizio, momenti di incomprensione e di contrasto, non sempre registrati dai frati cronisti del Trecento e del Quattrocento: M. BERENGO, *L'Europa delle città*, cit., pp. 783 ss.

la fisionomia stessa della Chiesa, fattasi «tutta piena di frati e di monaci» (uno degli aspetti centrali, contro cui si misurerà e si scontrerà la Riforma), in uno straordinario slancio, con la mobilitazione di grandi energie e di risorse.

Preme solo notare come questa enorme esplosione di energia entra in contatto (anzi, è osmoticamente collegata) alla società, in una stretta, capillare compenetrazione di ecclesiastico e civile: per le funzioni che i frati vengono a esercitare, soprattutto perché nel loro impegno di cura d'anime, di predicazione, di confessione, nelle chiese, nelle corporazioni, negli ospedali, sanno porsi in sintonia – soprattutto i Francescani – con quella religiosità dei laici così viva e operante fra l'età comunale e la Riforma[19], contribuiscono come forse nessuna altra forza all'interno della Chiesa ad assorbire e amalgamare spunti di vita religiosa che provengono dal laicato, nel contempo orientandoli e indirizzandoli con efficacia: ora nel solco e secondo la tradizione della Chiesa cittadina e della religione civica[20], ad esempio, ora verso culti e devozioni nuove, come, in particolare, il culto mariano[21].

[19] A. VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1987; G.G. MERLO, *Presenza politica e proposta religiosa*, cit.; dello stesso autore, *Francescanesimo e signorie nell'Italia centro-settentrionale del Trecento*, in *I Francescani nel Trecento*, Perugia 1988, pp. 101-26, ora in G.G. MERLO, *Tra eremo e città*, cit., pp. 95-112; J. VAN ENGEN, *The Church in the Fifteenth Century*, cit. Sul ruolo particolare dei francescani cfr. M. BERENGO, *L'Europa delle città*, cit., p. 829.

[20] Cfr. ad esempio B. PATON, *Preaching Friars and the Civic Ethos: Siena 1380-1480*, London 1992; N. TERPSTRA, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge 1995, pp. 39-49; dello stesso autore, *Confraternities and Mendicant Orders: the Dynamics of Lay and Clerical Brotherhiood in Renaissance Bologna*, in «The Catholic Historical Review», LXXXII, 1996, pp. 1-22; G. CHITTOLINI, *Città, istituzioni ecclesiastiche e 'religione civica' nell'Italia centro-settentrionale nel secondo Quattrocento*, in *Girolamo Savonarola: da Ferrara all'Europa*, Atti del Convegno internazionale, Ferrara 30 marzo - 3 aprile 1998, in corso di stampa. Sulla predicazione si vedano anche le pagine che seguono.

[21] Su nuove forme di devozione e di culto, soprattutto mariano, forme pure collegabili all'influenza dei mendicanti, e sulla costruzione di santuari, cfr. G. CRACCO, *«Habitare secum»: luoghi dello spirito e luoghi della storia nel Medioevo europeo* in «L'ateneo», XV, 1999, 4, pp. 51-63; dello stesso autore, *Tra santi e santuari*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, sotto la direzione di J. Delumeau, edizione italiana a cura di F. BOLGIANI, Torino 1985, pp. 242-272,

3.

Tutto questo ha una dimensione anche 'politica', nel senso che l'azione dei nuovi Ordini e la loro predicazione a partire dalla condanna dei «peccati sociali»'[22], non può non riguardare anche la dimensione politica del vivere civile, non può non toccare materie che sono oggetto dell'azione dei governi e diventano occasione di scontro negli stati e nelle città. Né i frati per parte loro si sottraggono, in genere, a un forte ruolo pubblico[23].

È un'influenza che – al di là dei compiti che alcuni Ordini hanno nell'inquisizione, o nell'università – si traduce, nella vita civile, in posizioni di grande autorevolezza; o in funzioni istituzionali, ricoprendo molti frati incarichi di consiglieri dei principi, confessori, elemosinieri[24]; ovvero, negli stati cittadini, come garanti e controllori della buona amministrazione di ospedali, luoghi pii, delle stesse finanze comunali (nonostante la contrarietà ad esempio di Bernardino da Siena, e la sua poca considerazione dei religiosi come camerlenghi[25]). Per non dire degli incarichi straordinari di 'pacificazione' che, in situazioni difficili e conflittuali della vita urbana, vengono talora affidati a figure eminenti dell'uno o dell'altro odine: un ruolo ben presente e vivo in Italia ancora nel Quattrocento[26]. (Soprattutto

pp. 268-270. Cfr. ancora G. PENCO, *Storia della Chiesa in Italia*, I: *Dalle origini al Concilio di Trento*, cit., pp. 578-579.

[22] B. PATON, *Preaching Friars and the Civic Ethos*, cit., in particolare pp. 162-163.

[23] Per un quadro generale cfr. ora M. BERENGO, *L'Europa delle città*, cit., pp. 802-851. Per un caso particolare, che bene mostra la «inequivoca intenzione dell'ordine di porsi nei contesti cittadini come componente del complesso grovigio di istituzioni e di forze costitutitve del potere», cfr. A. COCCI, *Marco da Montegallo (1420-1496), l'Osservanza e i monti di pieta' nella Marca*, in «Clio», 1999, pp. 371-396, qui p. 383.

[24] X. DE LA SELLE, *Le service des âmes à la cour. Confesseurs et aumôniers des rois de France du XIIIe au XVe siècle*, Paris 1995.

[25] R.L. GUIDI, *Il pulpito e il palazzo. Temi e problemi della predicazione dei Mendicanti nel 400*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 89, 1996, pp. 263-286, qui p. 265.

[26] *Ibidem*; cfr. anche le molte indicazioni contenute in R.L. GUIDI, *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento*, Roma 1999[2], in particolare pp. 235 ss.

in alcune regioni dello Stato della chiesa. Ma l'intervento stesso del Savonarola nella vita pubblica fiorentina prende le mosse da una tradizione antica e tuttora viva nel mondo urbano[27].) E per non dire ancora di altri incarichi eccezionali, di fiduciari, oratori, ambasciatori, governanti.

«Il rimprovero ai frati che invece di praticare l'umiltà vogliono insegnare ai principi e alle città l'arte del governo» risuonava incessante, al di qua e al di là delle Alpi, lungo tutta la storia degli Ordini mendicanti, e in particolare dell'Ordine francescano[28]. E alle reprimende dei maestri generali, dei sinodi e dei concili, si aggiungevano lo scherno e l'irrisione dei contemporanei:

«Ma non è cosa da morire – lamentava Antonio de Ferrariis, detto il Galateo – vider la ignorante ippocrisia e presuntuosa audacia de' fraticelli aver abbrazzato non solo la cura delle anime, ma anche lo governo de lo mundo? Già li monachi incomenzano essere imbasciatori, governatori delli regni, chi appena sapeno partir lo pane in refettorio; li frati interveneno in facende grandi: per essi si fa la pace, per essi la guerra, per essi la tregua, per essi componeno le discordie delli gran signori, e già è commune senso de lo populo, nato da la verità, senza certo autore, che per li frati e preiti se deve perder lo mundo, e già ci semo vicini»[29].

La loro presenza tuttavia restava assai attiva in campi e settori diversi della vita civile[30]. E soprattutto acquistava una forte dimensione politica la massiccia influenza che essi sapevano

[27] Ciò che distinse l'intervento del Savonarola fu la portata, e l'eccezionalità del suo progetto politico: cfr., fra altri, P. PRODI, *Gli affanni della democrazia. La predicazione del Savonarola durante l'esperienza del governo popolare*, in G.C. GARFAGNINI (ed), *Savonarola e la politica*, Firenze 1997, pp. 27-74; G. CHITTOLINI, *Città, istituzioni ecclesiastiche e 'religione civica'*, cit., pp. 16-17.

[28] M. BERENGO, *L'Europa delle città*, cit., pp. 807, 822 e *passim*.

[29] R.L. GUIDI, *Il pulpito e il palazzo*, cit., p. 265; dello stesso autore, *Il dibattito sull'uomo*, cit. p. 240.

[30] Nemmeno trascurabile è il ruolo economico e finanziario che, soprattutto nel Quattrocento, alcuni Ordini mendicanti vennero acquistando: cfr. K. ELM (ed), *Erwerbspolitik und Wirtschaftsweise mittelalterlicher Orden und Klöster*, Berlin 1992; M. BERENGO, *L'Europa delle città*, cit., pp. 813-822, 840 e *passim*. Un caso particolare è rapresentato dall'Ordine degli umiliati, in particolare nello stato di Milano dello scorcio del Quattrocento, su cui cfr. M. LUNARI, *Contributo ad un profilo politico-istituzionale dell'ordine degli Umiliati nel secolo XV*, tesi di dottorato, Università Cattolica di Milano, 1990-1993.

esercitare, attraverso lo strumento della confessione[31], e in particolare attraverso la predicazione[32]. Di qui appunto il prestigio che li accreditava per gli incarichi di cui si è detto sopra; di qui ancora l'attenzione che ai frati riservavano i governi e i principi. È noto l'aneddoto secondo cui Sisto IV sarebbe rimasto sbalordito dalle reazioni che i suoi progetti di riforma degli Ordini mendicanti avevano suscitato negli stati europei; e di fronte alle lettere e alle ambasciate che da ogni luogo gli giungevano, avrebbe esclamato: «pensavo di avere a che fare con pochi frati poveri e pidocchiosi, non con tutti i re della terra intera»[33]. Di fatto, frati e monaci – come si è accennato – erano collaboratori e strumenti importanti oltre che dell'azione dei pontefici[34],

[31] E. BRAMBILLA, *Confessioni, casi riservati e giustizia 'spirituale' dal XV secolo al concilio di Trento: i reati di fede e di morale*, in C. NUBOLA - A. TURCHINI (edd), *Fonti ecclesiastiche*, cit., pp. 491-540; della stessa autrice cfr. ora *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna 2000, pp. 139 ss. Su una pratica della confessione peraltro assai infrequente cfr. O. NICCOLI, *La vita religiosa*, cit., p. 17.

[32] Manca per l'Italia, nonostante i numerosi studi, un'opera analoga a quella di H. MARTIN, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge (1350-1520)*, Paris 1988. Si vedano tuttavia R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in C. VIVANTI (ed), *Intellettuali e potere* (Storia d'Italia. Annali, IV), Torino 1981, pp. 951-1035, qui pp. 977-986; dello stesso autore cfr. inoltre, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino 1981, pp. 113-200; *Profezia e politica fra chiesa e stati*, in S. GENSINI (ed), *Vita religiosa e identità politiche. Universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*, Pisa - San Miniato 1998, pp. 480-491; C. DEL CORNO, *La città nella predicazione francescana del Quattrocento*, in *Alle origini dei Monti di Pietà*, Studi in occasione delle celebrazioni del V Centenario della morte del beato Michele Carcano (1428-1488), fondatore del Monte di pietà di Bologna, Bologna - Ravenna 1984. Sulla forma particolare di cura d'anime che questo impegno configura cfr. G. DE SANDRE GASPARINI, *Ordini religiosi e cura d'anime*, cit.

[33] Citato da J. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order*, cit., p. 487 (da L. WADDING, *Annales Minorum*, XIV, p. 2). Un aspetto esteriore ma significativo del condizionamento che Ordini religiosi e congregazioni subiscono da parte dei principi si rivela nella geografia ecclesiastica che il movimento dell'osservanza produce: cfr. G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia*, cit., pp. 224 ss. Cfr. ora anche G.G. MERLO, *Ordini mendicanti e potere: l'osservanza minoritica cismontana*, in M. BENEDETTI - G.G. MERLO - A. PIAZZA (edd), *Vite di eretici e storie di frati*, Milano 1998, pp. 267-301.

[34] Cfr. ora E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, cit., pp. 195 ss.

anche dei governanti secolari, che sovente vedevano il vantaggio di valersene[35]. Di qui anche l'attenzione dei fedeli alle diatribe e alle controversie interne agli Ordini e alle congregazioni: controversie fra singoli frati, fra conventi, fra Ordini, fra conventuali e osservanti: e la partecipazione viva delle cittadinanze, il loro schierarsi a favore degli uni o degli altri[36].

4.

Un problema che si pone, in relazione al rapporto fra Ordini religiosi e società politica è quello del segno di questo rapporto che si stabilisce fra Ordini religiosi (nella loro varia articolazione) e forze politiche. È un rapporto che si stringe intorno a contenuti e obiettivi precisi e comuni, costanti, in tutte le diverse situazioni, un rapporto che si stringe diciamo biunivocamente fra certi Ordini o gruppi di regolari (mendicanti o benedettini, osservanti o conventuali) e certe forze politiche e sociali? Questi Ordini, e le loro articolazioni, sono portatori di un loro orientamento politico, nelle questioni in cui sono coinvolti – nel loro complesso, o come osservanza, o come singoli Ordini, o frazioni di Ordini? Le contrapposizioni che si riscontrano in generale fra Osservanti e Conventuali, o gli scontri violenti che dividono nella pianura padana Amadeiti, Capriolanti, e altri rami dell'osservanza, o le contrapposizioni che nella famiglia francescana si accompagnano all'affermazione del Terz'ordine a Milano: quelle contrapposizioni e quelle liti che vedono insomma schierarsi a fianco delle parti in lotta gruppi sociali e politici talora ben definiti e identificabili, corrispondono dunque a orientamenti collegati stabilmente a schieramenti precisi, nella città o sugli stati? E viceversa, determinati regimi e orientamenti politici e sociali (principati, repubbliche o ceti popolari, mercantili, nobiliari) mantengono stabilmente rapporti privilegiati e pre-

[35] Da ultimo cfr. M. BERENGO, *L'Europa delle città*, cit., pp. 839; e vedi ancora G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia*, cit.; G.G. MERLO, *Ordini mendicanti e potere*, cit. E si vedano i numerosi casi ricordati in varie relazioni contenute nel presente volume.

[36] M. BERENGO, *L'Europa delle città*, cit., p. 847.

ferenziali con questo o quel gruppo di regolari? E fino a che punto si può riconoscere un ruolo preciso, una funzione di indirizzo da parte del papato?

La risposta non è certamente facile: se si cerca di ricondurre a un'ispirazione unitaria e coerente – in relazione agli attori e ai parametri della vita politica del tempo – l'azione dei vari Ordini mendicanti – si incontrano non poche difficoltà. E non solo per le differenze di orientamento fra i diversi Ordini[37], ma per il diverso orientarsi delle differenti famiglie in luoghi e contesti diversi, la diversità delle forze sociali e politiche con cui esse si trovano volta a volta in rapporto.

Possiamo in effetti riconoscere facilmente il ruolo di Ordini mendicanti ad esempio nella promozione di particolari forme di religiosità, come quella religione cittadina – di cui parlerà il contributo di André Vauchez – in cui l'intreccio fra valori civili di tradizione comunale e valori religiosi appare stretto e costante. Ma ugualmente constatiamo che medesimi Ordini o gruppi non sono assenti nella promozione di quella che è stata talora definita la «religione del principe» (già di per sé non sempre ben distinguibile dal 'cristianesimo civico'): senza che si avvertano contrapposizioni programmatiche, linee di frattura discriminanti[38].

[37]. Sulla diversa fisionomia ad esempio, pur all'interno del mondo mendicante, di Francescani e Domenicani, nel loro rapporto con la società e la vita cittadina, si veda ora, ad esempio, M. BERENGO, *L'Europa delle città*, cit., in particolare pp. 762 ss., 846.

[38] Cfr. ad esempio, per Ferrara, W.L. GUDERSHEIMER, *Art and Life in the Court of Ercole I d'Este: De 'Triumphis religionis' di Giovanni Sabadino degli Arienti*, Genève 1972; dello stesso autore, *Ferrara. The Style of a Renaissance Dispotism*, Princeton 1973, pp. 174 ss., 196 ss.; T. TUOHY, *Herculeam Ferrara. Ercole d'Este (1471-1505) and the Invention of a Ducal Capital*, Cambridge 1996, pp. 164-185; per alcuni principati minori G. ZARRI, *Le istituzioni ecclesiastiche nel Ducato di Urbino nell'età di Federico di Montefeltro*, in G. CERBONI BAIARDI - G. CHITTOLINI - P. FLORIANI (edd), *Federico di Montefeltro: lo stato, le arti, la cultura*, I: *Lo stato*, Roma 1986, pp. 61-102; della stessa autrice, *La proprietà ecclesiastica a Carpi fra Quattrocento e Cinquecento*, in *Società, politica e cultura a Carpi ai tempi di Alberto III Pio*, Atti del Convegno internazionale, Padova 1981, 2, pp. 503-560; per Milano E. WELCH, *Art and Authorithy in Renaissance Milan*, Yale 1992, pp. 241 ss.; N. RUBINSTEIN, *«Reformation» und Ordensreform*, cit., con riferimento a Firenze.

Ancora, non è infrequente riconoscere relazioni privilegiate fra settori precisi del mondo dei regolari con determinati gruppi sociali: non solo «clientele devozionali»[39] ma, nei diversi luoghi, con schieramenti e forze politiche precise, o autorità di governo, che aspirano a beneficiare del rapporto che si viene così a creare, per consolidare la loro autorità, attingere alle risorse della Chiesa, esercitare un controllo sulla predicazione. L'osservanza in particolare appare forse spesso collegata ai ceti dominanti in città, e ai governi municipali[40]; ma appare altrove anche in stretta connessione – proprio nelle fasi della sua diffusione e organizzazione, anzi – con vari governi principeschi, in Italia non meno che in Germania[41] forse, anche, per una maggiore duttilità e adattabilità delle strutture organizzative dell'osservanza alle esigenze di controllo territoriale dei principi[42]. Né sono da trascurare gli orientamenti personali di singoli dinasti e principesse; così come gli orientamenti, spesso non consonanti, dei pontificati quattrocenteschi: ora più favorevoli all'osservanza (Eugenio IV, in particolare), ora alquanto più cauti[43].

[39] R. RUSCONI, *Gli Ordini mendicanti tra Rinascimento e Controriforma*, cit., p. 271.

[40] K. ELM (ed), *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft*, Berlin 1981, p. 101; R. RUSCONI, *Gli Ordini mendicanti tra Rinascimento e Controriforma*, cit., pp. 26-27; N. RUBINSTEIN, *«Reformation» und Ordensreform*, cit. Sulla funzionalità della predicazione osservante all'ordine oligarchico, ad esempio a Siena, cfr. B. PATON, *Preaching Friars and the Civic Ethos*, cit.

[41] K. ELM, *Reform und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenwesen*, cit., pp. 3-19, p. 14; spunti in N. RUBINSTEIN, *«Reformation» und Ordensreform*, cit., pp. 531 ss. Per il ducato di Milano si veda il saggio di G. Andenna in questo stesso volume, e S. FASOLI, *Tra riforme e nuove fondazioni: l'osservanza domenicana nel Ducato di Milano*, in «Nuova rivista storica», LXXVI, 1992, pp. 417-494.

[42] G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli ordini religiosi*, cit., pp. 222-232; K. ELM, *Riforme e osservanze nel XV e XVI secolo*, in *Il rinnovamento del Francescanesimo: l'Osservanza*, cit., pp. 149-67, p. 160. Si tengano presenti tuttavia le osservazioni di G.M. VARANINI, *Riforme degli ordini ed osservanze* cit., che tendono ad attenuare la rigidezza del rapporto fra geografia delle congregazioni e geografia politica degli stati.

[43] M. FOIS, *I Papi e l'Osservanza minoritica*, in *Il rinnovamento del Francescanesimo* cit., pp. 29-105; K. WALSH, *Papsttum und Ordenreform*, cit.

Come non è dunque facile – lo nota bene Marino Berengo – «tracciare una linea univoca dei sentimenti dei cittadini verso gli osservanti», così, possiamo aggiungere, non è agevole tracciarla per i nobili, i principi, le autorità ecclesiatiche; e si può convenire, sempre seguendo Berengo, che «se ci riuscissimo, non mancheremmo di provare qualche sorpresa e sospetto verso un così preciso risultato»[44]. Di fatto, le posizioni risultano differenziate, e talora di molto, proprio per il profondo coinvolgimento in cui vengono a trovarsi i frati soprattutto nelle situazioni locali, assai spesso diverse e non omologabili (tutt'al più si può trovare una certa coerenza di orientamenti in contesti politico-territoriali determinati). Semmai, l'elemento che è stato sottolineato da numerosi studiosi è il particolare rapporto degli Ordini mendicanti con il potere. Si tratta di una cifra precisa, di adattabilità, di accettazione del sistema politico in cui essi operano, oligarchico o principesco che sia. La «capacità di porsi al centro di un sistema denso di relazioni e di interessi, sufficientemente robusto per sopportare le scosse provocate dai mutamenti politici e sociali, e, nel contempo, facilmente adattabile alle nuove esigenze e sollecitazioni»[45], con una singolare capacità di collegarsi ai diversi strati della società, li predispone a rapporti preferenziali con i vertici del potere; essi non si presentano come un 'potere concorrente', ma piuttosto come una «presenza istituzionale tendente a razionalizzare la vita pubblica nel senso di una sempre maggior corrispondenza alle norme del sistema di potere del quale fa parte»[46].

[44] M. BERENGO, *L'Europa delle città*, cit., pp. 837-838.

[45] G.G. MERLO, *Francescanesimo e signorie*, cit., pp. 99-100.

[46] G. TODESCHINI, *Trasformazioni economico-istituzionali e insediamenti francescani nella valle dell'Esino fra XIV e XV secolo: ipotesi di un'organizzazione del potere*, in S. ANSELMI (ed), *Nelle Marche Centrali. Territorio, economia, società tra Medioevo e Novecento: l'area esino-misena*, Jesi 1979, pp. 489-522, qui p. 489. Si veda anche O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVI*, Roma 1998, pp. 114-115, e, per un'età precedente, L. PELLEGRINI, *L'ordine francescano e la società cittadina in epoca bonaventuriana. Un'analisi del 'Determinationes questionum super Regulam Fratrum minorum*, in «Laurentianum», 13, 1974, pp. 154-200, ora in L. PELLEGRINI, *Insediamenti francescani*, cit., pp. 123-153.

Ciò non impedì ai frati di farsi riconoscere uno spazio di autonomia sufficiente per la loro azione religiosa, un'autonomia che talora si spinse ad atteggiamenti di aperto dissenso. Non mancarono, in diversi centri italiani, momenti di scontro fra le autorità e singole personalità di predicatori, o gruppi di frati, costretti magari a lasciare il paese[47]; né mancarono forme di eremitismo, collegate talora a un profetismo popolare ed escatologico non privo di risvolti politici[48].

[47] R.L. GUIDI, *Il pulpito e il palazzo*, cit., pp. 212 ss. Ben noto fu ad esempio l'alterno e difficile rapporto dei duchi di Milano con personaggi come Michele Carcano (su cui cfr. in questo volume il saggio di G. Andenna), o Amedeo Mendes de Silva e i suoi seguaci, detti «Amadeiti». Cfr. G.F. PICCALUGA, *Le dispute teologiche nell'iconografia devozionale di Raffaello*, in M. FAGIOLO - M.L. MADONNA (edd), *Raffaello e l'Europa*, Roma 1980, pp. 103-130, qui pp. 110-112, 121-123; e B. PANDŽIĆ, voce *Amadeiti*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, I, Roma 1974, coll. 507-508. Sulle difficoltà del rapporto di Angelo Carletti con Ludovico Sforza cfr. S. FASOLI, *Il Carletti a Milano. Un episodio nel quadro dei rapporti tra gli Sforza e l'Osservanza minoritica*, in *Frate Angelo Carletti osservante nel V centenario della morte (1495-1995)*, in «Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo», 118, 1998, pp. 97-115. Ben noti sono vari episodi che fra la fine del Trecento e la fine del Quattrocento contrapposero il governo di Venezia a gruppi di religiosi, di diversi Ordini. Altra cosa erano gli eventuali scontri derivanti dalla ostilità dei governanti nei confronti di conventi di Ordini o congregazioni che facevano capo ad altri stati, magari nemici: come avvenne, ad esempio, nel caso della congregazione di Santa Giustina: G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi*, cit., pp. 224-225; G. CHITTOLINI, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 175-76. Cfr. anche M. PELLEGRINI, *Chiaravalle fra Quattro e Cinquecento: l'introduzione della commenda e la genesi della Congregazione osservante di San Bernardo*, in P. TOMEA (ed), *Chiaravalle. Arte e storia di un'abbazia cistercense*, Milano 1992, pp. 92-120.

[48] C. GINZBURG, *Folklore, magia, religione*, in C. VIVANTI - R. ROMANO (edd), *I caratteri originali* (Storia d'Italia, I), Torino 1972, pp. 603-676, 630 ss., 643 ss.; P. SIMONCELLI, *La crisi religiosa del Cinquecento in Italia*, in N. TRANFAGLIA - M. FIRPO (edd), *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea*, IV/2: *L'età moderna. La vita religiosa e la cultura*, Torino 1986, pp. 251-281 (con riferimenti all'età precedente: pp. 253-256 e *passim*). Ma cfr. ancora M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford 1969, pp. 335-358; G.P. TOGNETTI, *Note sul profetismo del Rinascimento e la letteratura relativa*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e archivio muratoriano», LXXXII, 1979, pp. 985 ss.; R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa*, cit., pp. 116-120; dello stesso autore, *Profezia e politica fra chiesa e stati*, in S. GENSINI (ed), *Vita religiosa e identità politiche. Universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*, Pisa - San Miniato 1998, pp.

Sono talora episodi poco noti, anche per un certo ritegno delle fonti ufficiali. Ma sembra trattarsi il più delle volte di episodi circoscritti, nella loro valenza politica, espressione semmai di un radicalismo che tende piuttosto a ripiegarsi su se stesso[49]: episodi che turbano solo marginalmente il clima generale e quel particolare rapporto degli Ordini mendicanti con il potere, stabilito secondo quella cifra politica di adattabilità, di guida del consenso e freno del dissenso, di rifiuto a porsi come «potere concorrente»[50], che spesso si risolve in un oggettivo sostegno ai governi locali[51], talora (ci ritorneremo) a spese della stessa loro missione religiosa, e dell'istituzione ecclesiastica. Ciò può avvenire grazie alla duttilità dello strumento «predicazione» mendicante come un elemento non necessariamente connotato politicamente, neutro, con un ruolo di *jolly*, come si è detto recentemente, un *jolly* che può essere impiegato in modi diversi, la cui influenza – acquistata con servizi religiosi, con l'efficacia

480-491; G.L. POTESTÀ (ed), *Il profetismo Gioachimita fra Quattrocento e Cinquecento*, Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore 17-21 settembre 1989, Genova 1991.

[49] G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in R. ROMANO - C. VIVANTI (edd), *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII* (Storia d'Italia, II/1), Torino 1974, pp. 431-1079, in particolare pp. 913, 914 e 947.

[50] Donde quello stesso modificarsi della fisionomia dell'Ordine in conseguenza di questo rapporto col potere, come prezzo e condizione del successo in una società da cui si trovano ad esserne sempre più dipendenti, come per una «progressiva assimilazione della chiesa entro i valori e le istituzioni della città» (R. KIESSLING, *Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter*, Augsburg 1971, pp. 155-60). Si veda in particolare L. NYHUS, *The Franciscan Observant Reform in Germany*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen*, cit., pp. 207-217; F. RAPP, *Réformes et inerties*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, cit., VII: *De la Réforme à la Réformation (1450-1530)*, sous la responsabilité de M. VENARD, Paris 1994, pp. 143-207, p. 174.

[51] K. ELM, *Riforme e osservanze nel XV e XVI secolo*, cit., pp. 161, 166-167; R.L. GUIDI, recensione a B. PATON, *Preaching Friars and the Civic Ethos*, cit., in «Archivum Franciscanum Historicum», 86, 1994, pp. 426-429; G. PENCO, *Vita monastica e società nel Quattrocento italiano*, cit. Cfr. anche A. COCCI, *Marco da Montegallo*, cit., pp. 387, 395, in particolare sulla tendenza dei frati a radicarsi in contesti cittadini, accettati in una loro accezione 'chiusa', senza progetti più vasti (relativi, nella fattispecie, a tutta la Marca); cfr. infine il saggio di G. Andenna in questo stesso volume.

delle predicazioni «secundum modum concionandi», predicazione intesa e professata come «spettacolo completo»[52].

Gli Ordini possono diventare appunto uno strumento neutro della politica, efficacissimo perché influente e duttile (per come essi si sono lasciati assorbire dalla società: dai governi, dai partiti, dalle aristocrazie dominanti). Essi sono un elemento importante e corposo di un idioma politico buono per molti usi, perché il loro linguaggio – quasi un *medium*, un linguaggio di massa, nelle mani del principe come del papa[53] – è capace di coinvolgere l'emotività delle folle, di soddisfare le esigenze del potere: così per portare la pace in una città inquieta, come per garantire la buona gestione di un ospedale, per erigere un monte di pietà; e ciò grazie al prestigio di un confratello, di un convento, i quali non sono espressione di una parte, ma al di sopra di esse. Il Savonarola – nella misura in cui dal suo ruolo di predicatore-pacificatore passò ad iniziative autonome di riforma – costituisce in questo quadro un'eccezione. La storia della predicazione nel Quattrocento attiene altrettanto alla storia dei *media* quanto alla storia della Chiesa o dello stato, non meno alla forme che ai contenuti della politica.

Il successo dei Mendicanti e in particolare dell'osservanza, inoltre – sia consentita una notazione finale, che riporta il discorso

[52] R.L. GUIDI, *Il pulpito e il palazzo*, cit., p. 264; R. MANSELLI, *L'osservanza francescana: dinamica della sua formazione fenomenologica*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen*, cit., pp. 173-187, in particolare p. 186; A. VAUCHEZ, *Ordini mendicanti*, cit., pp. 308-309. È alla grande diffusione di questa predicazione mendicante che si può forse collegare il mancato sorgere in Italia di una diffusa predicazione non mendicante, una predicazione di ispirazione, talora, fortemente eversiva quale si ebbe, ad esempio, in area germanica (S.E. OZMENT, *The Reformation in the Cities: the Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, New Haven - London 1980^2, pp. 39 ss.).

[53] R.L. GUIDI, *Il pulpito e il palazzo*, cit.; dello stesso autore, *Temi e problemi della predicazione dei Mendicanti nel '400*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 89, 1996, pp. 263-28; I. MAGLI, *Un linguaggio di massa del Medioevo: l'oratoria sacra*, in «Rivista di sociologia», I, 1963, pp. 181-198; J. O'MALLEY, *Form, Content, and Influence of Works About Preaching Before Trent: the Franciscan Contribution*, in *I frati minori fra '400 e '500* (Società internazionale di studi francescani, Atti del XII convengo internazionale), Assisi 1986, pp. 23-50.

più all'interno della storia degli Ordini – comporta forse un prezzo, come è stato rilevato da vari studiosi: un modificarsi della loro fisionomia stessa, in conseguenza di questo rapporto con la società e con il potere, quasi prezzo o condizione del successo. Insiste su questo punto soprattutto Paul L. Nyhus, con alcune notazioni sul successo dell'osservanza francescana in area tedesca, notazioni valide forse anche per l'Italia, e non solo per il periodo dell'affermazione osservante. I modi dell'introduzione dell'osservanza in Germania mostrano appunto quali profonde trasformazioni l'Ordine francescano abbia conosciuto rispetto al secolo XIII, quando si presentava come una sorta di «controcultura» che sfidava i valori materiali emergenti proprio nel mondo urbano. L'introduzione dell'osservanza ne fece nel Quattrocento un Ordine sempre meno 'auto-definito', sempre più 'definito' dalla società.

> «Il processo di introduzione della riforma rende chiaro quanto rapidamente la laicizzazione della religione si andava diffondendo in Germania. Oligarchie urbane e nobiltà rurale volevano ambedue sostenere e, inevitabilmente, controllare le istituzioni religiose, per trarne un proprio beneficio spirituale. Benché l'intento di questi poteri laici fosse chiaramente di far bene, non di far male, i frati si trovarono ad essere, alla fine del processo di riforma, molto più dipendenti dai loro 'patroni' di quanto non lo fossero un secolo prima».

Ciò provocava, nel mondo urbano, una «progressiva assimilazione delle istituzioni della chiesa entro i valori e le istituzioni della città», con una crescente inframettenza dei consigli cittadini; e nel mondo rurale, in particolare in Sassonia, portò ugualmente a una forte influenza della nobiltà sui frati. Gli scopi della riforma erano interni all'Ordine, miravano a risollevare la spiritualità dei frati, a introdurre una migliore regola di vita comune. Ma mentre questo processo si svolgeva «i frati accettarono una serie di mutamenti nelle relazioni esterne che alterarono sostanzialmente la loro posizione nella società. In realtà furono due le riforme nel Quattrocento, e quella esterna ebbe sul futuro dell'ordine l'impatto più forte»[54].

[54] P.L. NYHUS, *The Franciscan Observant Reform in Germany*, cit., pp. 206-207. Si vedano anche in generale le osservazioni di F. RAPP, *Réformes et inerties*, cit., pp. 174-177. Ma anche per il francescanesimo italiano, già nel

5.

Un'altra questione che si intende affrontare in questo volume sarà quella dell'influenza, analoga e diversa, in Italia e in Germania, del monachesimo e degli Ordini mendicanti, sia dal punto di vista numerico – di una presenza quantitativa – sia dal punto di vista qualitativo – dell'attività svolta e dei risultati ottenuti. Senza pretendere di dare una risposta esauriente, sembra tuttavia potersi constatare, sulla base dei dati oggi disponibili, una incidenza forse minore in Germania, almeno dal punto di vista quantitativo, rispetto all'Italia, incidenza solo in parte compensata dal grosso sforzo impiegato nell'attività di missione, di 'evangelizzazione' e di organizzazione di province nuove, soprattutto verso est[55].

Si tratta di una questione non secondaria: anche perché essa può essere posta in relazione al problema della diversa fisionomia complessiva che la vita religiosa assume in Italia e in Germania, in conseguenza appunto del ruolo e dell'influenza dei regolari; una questione che introduce anche all'altro problema, quello dei diversi esiti che la vita religiosa conobbe nei due paesi pochi decenni dopo, nei primi del Cinquecento. Ci si chiede, in sostanza, se una più folta e radicata presenza degli Ordini mendicanti in Italia, e in particolare nelle città della penisola, non abbia contribuito a soddisfare esigenze profonde e diffuse, in sintonia anche con quella religiosità urbana che dava

Trecento, si è notato che «la duttilità ideologica e pratica del francescanesimo si prestava a nuove utilizzazioni, sempre più sfumando i contorni di una proposta religiosa la cui identità si diluiva attraverso i molti strati generati a partire dalle originarie intuizioni, ma che ad essi si erano sovrapposti, nascondendole» (G.G. MERLO, *Francescanesimo e signorie*, cit., p. 112); e cfr. R.L. GUIDI, *Il dibattito sull'uomo*, cit., pp. 284 ss.

[55] K. ELM, *Verfall und Erneuerung des Ordenwesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungsaufgaben*, in MAX-PLANCK-INSTITUT FÜR GESCHICHTE (ed), *Untersuchungen zu Kloster und Stift*, Göttingen 1980, pp. 188-238; K. ELM, *Reform und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenwesen. Ein Überblick*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen*, cit., pp. 3-19. Un quadro sintetico dell'osserva nell'Europa centro-orientale in J. KLOCZOWSKI, *L'observance en Europe centro-orientale au XV siècle*, in *Il rinnovamento del Francescanesimo*, cit., pp. 169-90.

corpo e sostanza alla cosiddetta «chiesa cittadina»[56], di contro a un'azione meno efficace e incisiva nei territori d'Oltralpe.

Minore incidenza, forse anche per un fatto quantitativo, per una minore diffusione numerica dei mendicanti in Germania; per quella minore capacità di influenza che poteva derivare loro da un rapporto troppo stretto, e talora sospetto, con il papato[57]; per i non risolti problemi derivanti dai monasteri femminili urbani[58]; per un più precoce esaurirsi e cristallizzarsi della spinta provocata dall'osservanza già intorno alla metà del Quattrocento[59]. È forse significativo che mentre in Italia la predicazione continua a restare saldamente in mano agli Ordini mendicanti[60], in Germania si aprano spazi per *Prädikaturen* in cui trovano largo spazio predicatori non appartenenti al clero regolare[61].

La religiosità promossa dagli Ordini mendicanti, in stretto nesso con la «religione cittadina», sembra avere forse contribuito

[56] G. CHITTOLINI, *Città, istituzioni ecclesiastiche e religione civica nell'Italia centrosettentrionale del secondo Quattrocento*, in *Girolamo Savonarola da Ferrara all'Europa*, Convegno Internazionale, Ferrara 30 marzo - 3 aprile 1998, in corso di stampa; dello stesso autore, *Società urbana, chiesa cittadina e religione in Italia alla fine del Quattrocento*, in «Società e storia», XXIII, 2000, pp. 1-17.

[57] Anche per la ben nota ostilità verso il meccanismo delle indulgenze, in cui papato e Ordini apparivano agire di conserva: F. RAPP, *Réformes et inerties*, cit., p. 176, 314.

[58] Th.A. BRADY Jr., *«You hate us priests»: Anticlericalism, Communalism and the Control of Women at Strasbourg it the Age of the Reformation*, in P.A. DYKEMA - H.A. OBERMAN (edd), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, Leiden 1993, pp. 167-238.

[59] F. RAPP, *Réformes et inerties*, cit., pp. 165-168.

[60] Sulla scarsa diffusione dell'attività della predicazione nelle pratiche pastorali del clero secolare cfr. Z. ZAFFARANA, *Cura pastorale, predicazione, aspetti devozionali nella parrocchia del basso Medioevo* in *Pievi e parrocchie in Italia alla fine del Medioevo*, Atti del VI convegno di Storia della Chiesa in Italia, Firenze 21-25 settembre 1981, Roma 1984, pp. 493-539.

[61] F. RAPP, *Réformes et inerties*, cit., pp. 174-177; S.E. OZMENT, *The Reformation in the Cities*, cit., pp. 39 ss.; R.W. SCRIBNER, *Practice and Principle in the German Towns: Preachers and People*, in P.N. BROOKS (ed), *Reformation Principle and Practice. Essays in Honour of A.G. Dickens*, London 1980, pp. 97-118.

in Italia a rispondere ad esigenze che Oltralpe una presenza monastica e mendicante più rada, meno inserita nella città, o in essa meno efficace, non aiutava a soddisfare nella stessa misura[62]. Queste esigenze rimasero là vive e urgenti: rimandate, nella loro soddisfazione, a una fase successiva e, soprattutto, a strumenti diversi: in pratica al rinnovamento che la vita religiosa conobbe, in forme eversive, a partire soprattutto dal secondo decennio del Cinquecento, con i movimenti di Riforma.

6.

Gli inizi del Cinquecento videro, come è noto, un imperversare di critiche verso gli Ordini mendicanti (e verso le forme di vita religiosa in generale). Quelle critiche, quelle espressioni di dissenso che, pur in un contesto di adesione e di apprezzamenti, erano emerse qua e là già nel corso del Quattrocento, soprattutto da parte di esponenti della cultura umanistica[63], con il nuovo secolo si facevano più forti e diffuse, sia in Italia che in Germania: segno dell'esaurirsi della spinta di riforma, conseguenza anche dei dissensi fra gli Ordini, e spesso fra le diverse componenti di ognuno di essi, talora contrapposte in una vera e propria lotta fratricida che non mancò di offrire numerose armi agli avversari[64].

[62] H. SCHILLING, *Die Stadt in der Frühen Neuzeit*, cit., pp. 94 ss.; R.W. SCRIBNER, *Anticlericalism and German Reformation*, in R.W. SCRIBNER, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London 1987, pp. 243-256 (che sottolinea peraltro il forte nesso fra città e Ordini mendicanti); K. ELM, *Antiklerikalismus im deutschen Mittelalter*, in P.A. DYKEMA - H.A. OBERMAN (edd), *Anticlericalism*, cit., pp. 3-18.

[63] Cfr. ancora R.L. GUIDI, *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento*, cit., pp. 653-798, anche per le ampie indicazioni bibliografiche. Si vedano anche gli atti del convegno «L'humanisme et l' Église du XVe au milieu du XVIe siècle (Italie et France méridionale)», Roma 3-5 febbraio 2000, a cura di F. BOUGARD - P. GILLI - D. LE BLEVEC, in preparazione.

[64] Così F. RAPP, *Réformes et inerties*, cit., p. 167; K. ELM, *Riforme e osservanze*, cit., pp. 166-67; vari spunti in P.A. DYKEMA - H.A. OBERMAN (edd), *Anticlericalism*, cit. Cfr. anche G. FRAGNITO, *Gli Ordini religiosi fra Riforma e Controriforma*, cit.

Ma mentre Oltralpe e nell'Europa settentrionale questa critica si faceva distruttiva, e procedeva di conserva con la diffusione delle dottrine luterane o calviniste[65], in Italia questo non avveniva. Non mancarono le critiche, ad esempio quelle famose di Querini e Giustiniani nel *Libellus*[66]. Ma come ha notato recentemente Gigliola Fragnito, «le istituzioni regolari non erano soltanto strumento indispensabile della politica romana di accentramento della direzione e del controllo della vita religiosa, erano anche così profondamente innervate nelle strutture della società civile, così intensamente legate al laicato da rapporti di reciproco interesse e da radicate abitudini devozionali, da rendere inattuabile e prematuro un programma di rinnovamento evangelico della pietà incentrato sulla lotta alla proliferazione anarchica delle comunità religiose»[67].

Di fatto, come sappiamo, gli inizi del Cinquecento videro la nascita di nuovi Ordini, anche se con il dichiarato intento dell'introduzione di forme di vita religiosa diverse da quelle del passato. Semmai, e proprio in conseguenza di questa perdurante popolarità e fortuna, sia da parte delle autorità civili, sia soprattutto da parte delle autorità religiose, si introdussero forme nuove di controllo e di disciplinamento, volte a contenere e a limitare le troppo vaste prerogative di cui gli Ordini, soprattutto mendicanti, avevano goduto nel Quattrocento, rispetto al clero secolare (per quanto riguardava la pastorale, la predicazione, la confessione) e, più in generale, nella società. Si susseguirono così provvedimenti limitativi, da parte dell'autorità pontificia, da parte dei vescovi, così come da parte del V Concilio lateranense[68]: non senza altri screzi e tensioni, complicati dall'inquie-

[65] J.D. TRACY, *Anticlerical Sentiment in the Province of Holland*, in P.A. DYKEMA - H.A. OBERMAN (edd), *Anticlericalism*, cit., pp. 257-269. Sulla parallela diminuzione del numero dei Regolari in Europa cfr. M. BERENGO, *L'Europa delle città*, cit., pp. 673-674, p. 821.

[66] G. GRECO, *Le Chiese locali*, in G. GRECO - M. ROSA, *Storia degli antichi stati italiani*, cit., pp. 163-214, qui p. 192; G. FRAGNITO, *Gli Ordini religiosi*, cit., pp. 115 ss.; cfr. infine il saggio di G. Andenna in questo stesso volume.

[67] G. FRAGNITO, *Gli Ordini religiosi*, cit., p. 128.

[68] R.J. SCHOECK, *The Fifth Lateran Council: Its Partial Successes and a its Larger Failures*, in G. FITCH LYTLE (ed), *Reform and Authority in the Medieval and

tudine che suscitava nella gerarchia l'orientamento religioso di vari esponenti del mondo regolare, in relazione al diffondersi delle dottrine riformate[69]. Ma nel complesso il rapporto con il papato restava saldo e confidente, e anzi si rafforzava, così come restava capillare e diffusa la presenza nel mondo urbano e rurale, presenza orientata ora all'educazione religiosa non meno che all'apostolato o alla carità[70]. Non senza, forse, che il rapporto un tempo così frastagliato e mosso con la società politica si smagliasse, o si conformasse a nuovi, più stabili assetti di potere.

Reformation Church, Washington 1981, pp. 99-126, pp. 122 ss.; W. ULLMANN, *Julius II and the Schismatic Cardinals*, in *Schism, Heresy and Religion Protest* (Studies in Church History, 9), Cambridge 1972, pp. 177-193; G. GRECO, *Le Chiese locali*, cit., p. 192; E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, cit., pp. 308 ss.

[69] Cfr. ad esempio R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione*, cit., pp. 986-95; G. MICCOLI, *La storia religiosa*, cit., pp. 955 ss.

[70] G. GRECO, *Le chiese locali*, cit., p. 192; P. VISMARA, *Il cattolicesimo dalla «riforma cattolica» all'assolutismo illuminato*, in G. FILORAMO - D. MENOZZI (edd), *Storia del Cristianesimo*, III: *L'età moderna*, Roma - Bari 1997, pp. 153-290, in particolare pp. 153-170.

Gli Ordini mendicanti e la città nell'Italia dei comuni (XIII-XV secolo)

Alcune riflessioni vent'anni dopo

di *André Vauchez*

Insieme a Charles de la Roncière e ad un certo numero di giovani colleghi italiani che da allora hanno svolto una brillante carriera universitaria, nel 1977 organizzai presso l'École Française di Roma una tavola rotonda su «Gli Ordini mendicanti e la città nell'Italia centrale (1220-1350 circa)» i cui atti furono pubblicati di lì a poco [1]. Senza rivendicare per questo volume un'importanza ed una centralità nella ricerca che esso non ha certamente avuto, – poiché, negli stessi anni, diversi autori hanno affrontato lo stesso argomento nei loro lavori, e ben altri convegni si sono tenuti, soprattutto in Italia, su soggetti a questo vicini o ad esso collegati –, non mi è parso ingiustificato prendere spunto da questo libro per le considerazioni e le riflessioni che seguiranno. Il testo infatti riflette assai bene lo stato delle conoscenze e le problematiche dominanti all'epoca, fatto che permetterà di rilevare la misura dei cambiamenti che si sono prodotti in questo ambito di studi da vent'anni a questa parte [2].

Il primo e più evidente cambiamento è rappresentato dalla moltiplicazione degli studi in questo settore: ancora piuttosto

[1] *Les ordres mendiants et la ville en Italie centrale (ca. 1220- 1350)*, in «Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen âge - temps modernes», 89, 1977, 2, pp. 557-773.

[2] In assenza di un'opera esaustiva su questo argomento, possiamo fare riferimento a A. VAUCHEZ, *Ordini Mendicanti e società italiana, XIII-XV secoli*, Milano 1990 (in particolare alla bibliografia, pp. 317-319) e soprattutto a G. BARONE, *Gli Ordini mendicanti*, in A. VAUCHEZ (ed), *L'antichità e il medioevo* (Storia dell'Italia religiosa, I), Roma 1993, pp. 347-373 e 575-576 (bibliografia).

rare durante gli anni Settanta, le ricerche sulla posizione ed il ruolo degli Ordini mendicanti all'interno della società italiana si sono sviluppate in modo spettacolare a partire dal 1980, particolarmente in concomitanza con la commemorazione dell'ottavo centenario della nascita di san Francesco d'Assisi, che è stato accompagnato da numerosi convegni, dall'organizzazione di importanti mostre e dalla pubblicazione di opere riguardanti gli Ordini mendicanti in diverse regioni e città[3]. Fra questi ultimi vanno menzionati in particolar modo i lavori degli storici dell'Italia settentrionale, dal Piemonte al Veneto, e ciò non fa che rendere ancor più drammatica la situazione meno favorevole della ricerca per quanto riguarda l'Italia meridionale[4]. D'altra parte è consolante il fatto che, a differenza di quanto accadeva negli anni Settanta, quando la maggior parte degli studi si concentravano sull'Italia centrale – da Bologna alle Marche – il discorso sugli Ordini mendicanti e la città poteva ora validamente estendersi a tutta la metà settentrionale del paese, dalle Alpi al Lazio.

L'altro fondamentale cambiamento che si è prodotto durante gli ultimi vent'anni nella ricerca sugli Ordini mendicanti si situa sul versante della problematica. Come testimonia anche il volume del 1977 già citato, la maggior parte dei ricercatori erano allora convinti che l'interesse per la città e la volontà di stabilirvisi

[3] Non è possibile elencare qui gli innumerevoli volumi pubblicati in quest'occasione. Citiamo semplicemente a titolo d'esempio e in quanto particolarmente interessanti per il nostro argomento *Il Francescanesimo in Lombardia. Storia e arte*, Cisinello Balsamo 1983; M.G. NICO OTTAVIANI, *Francesco d'Assisi e francescanesimo nel territorio aretino (secc. XIII-XIV)*, Arezzo 1983; G. CRACCO (ed), *Minoritismo e centri veneti del Duecento*, Trento 1983; E. GUIDONI (ed), *I Francescani in Emilia-Romagna*, in «Storia della città», 26-27, 1983.

[4] Cfr. in particolare M.P. ALBERZONI, *Francescanesimo a Milano nel Duecento*, Milano 1991, e A. PIAZZA, *I frati e il convento di San Francesco di Pinerolo (1248-1400)*, Pinerolo 1993. È necessario anche sottolineare l'importante ruolo svolto in questo campo della ricerca dalla rivista «Le Venezie francescane» negli anni 1983-1990. Per l'Italia del Sud, si possono menzionare gli atti del convegno *Francescanesimo e culture in Sicilia (secc. XIII-XVI)*, Palermo 1983, e lo studio di L. PELLEGRINI, *Territorio e città nell'organizzazione insediativa degli ordini mendicanti in Campania*, in «Rassegna Storica Salernitana», 5, 1987, pp. 9-41.

costituisse un tratto originale proprio degli Ordini mendicanti e riconducibile alla loro orientazione pastorale. Certamente Jacques Le Goff, in un poscritto al suo famoso articolo *L'apostolat mendiant et le fait urbain*, aveva già notato che, per evidenziare l'originalità dell'azione dei nuovi ordini nelle loro relazioni con il tessuto sociale urbano, sarebbe stato necessario studiare e cartografare il mondo monastico preesistente, e che soltanto in virtù di una concezione storiografica riduttiva e deformante i Mendicanti avrebbero gettato nell'ombra i Benedettini e altri ordini monastici ed ecclesiastici[5]. Sfortunatamente questo salutare avvertimento rimase al momento lettera morta e le ricerche che si sono sviluppate sulla scia che lo stesso Le Goff aveva tracciato dalle «Annales» hanno piuttosto contribuito a rafforzare l'idea di una singolarità e di un'egemonia dei Mendicanti rispetto ad altri ordini religiosi nel loro rapporto con le città, al punto da dare a volte l'impressione che essi fossero stati i soli ad occuparsene. Al contrario, dopo qualche anno, si è fortunatamente cominciato a prendere coscienza del carattere arbitrario di questo punto di vista. Nel 1984 Sante Bortolami scriveva a proposito del ruolo dei frati minori nello sviluppo urbano di Padova fra il XIII e il XV secolo: «Si ha insomma l'impressione che la tesi tradizionale, tanto cara agli urbanisti e sostenuta di recente e in più sedi anche per Padova, di un monachesimo costretto a un arretramento o addirittura cacciato fuori dei vitali processi di espansione fisica della città duecentesca, possa e debba essere rivista, almeno nelle sue formulazioni più categoriche»[6]. Oggi percepiamo più nettamente rispetto a vent'anni fa che l'attrazione esercitata dalle città sugli Ordini religiosi dal XIII al XV secolo è stata in Italia – e anche fuori dei

[5] J. Le Goff, *Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation des ordres mendiants. Programme-questionnaire pour une enquête*, in «Annales ESC», 23, 1968, pp. 335-348 e particolarmente p. 345. Sui risultati di questa ricerca cfr. J. Le Goff, *L'apogée de la France urbaine médiévale*, in G. Duby (ed), *Histoire de la France urbaine*, 5 voll., II, Paris 1980, pp. 230-240, e J.-C. Schmitt, *Où en est l'enquête: ordres mendiants et urbanisation de la France médiévale?*, in K. Elm (ed), *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtlische Gesellschaft*, Berlin 1981, pp. 13-18.

[6] S. Bortolami, *Minoritismo e sviluppo urbano fra Due e Trecento: il caso di Padova*, in «Le Venezie francescane», NS, 2, 1984, pp. 80-95.

confini italiani – un fenomeno di portata generale, nel quale i monaci hanno giocato un ruolo non indifferente. Studi riguardanti altre città, come Bologna, hanno dimostrato che i monasteri a quell'epoca costituivano dei capisaldi dello sviluppo urbano o quanto meno dei poli di aggregazione all'interno del reticolo urbano; recentemente, i lavori di Cécile Caby sui Camaldolesi in Italia centrale e settentrionale dal XIII al XV secolo hanno sottolineato il carattere massiccio e inevitabile del processo d'inurbamento, che condusse progressivamente i monaci e le monache a trasferire i loro insediamenti nelle città, con tutte le ripercussioni che questi trasferimenti ebbero su comunità religiose d'ispirazione eremitica, come pure sulla vita religiosa delle popolazioni cittadine che le accolsero all'interno delle loro mura[7]. Senza insistere ulteriormente su quest'aspetto del problema, sottolineiamo comunque l'importanza di questo cambiamento di prospettiva che, se non diminuisce l'importanza, spesso preponderante, dei mendicanti all'interno delle città italiane, relativizza comunque l'originalità del loro comportamento, nella misura in cui è ora chiaramente stabilito che essi non furono i soli religiosi a ricercare e a trovare all'interno della città delle condizioni di vita ed un contesto socio-politico più favorevole alla loro azione rispetto a quelli che potevano ottenere nelle campagne. Andando oltre, ci si può anche domandare se è esatto che gli Ordini mendicanti consideravano positivamente lo stile di vita urbano: in diversi testi scritti da alcuni loro *leaders*, come Umberto da Romano, si trova al contrario un elogio molto tradizionale dei contadini e del mondo rurale, mentre alcuni predicatori formatisi nelle file dei Mendicanti non esitavano ad esprimere nei loro sermoni una nostalgia per lo stato eremitico, meno esposto ai pericoli e alle tentazioni rispetto all'esistenza di quanti risiedevano nelle città[8].

[7] Cfr. M. FANTI, *Le lottizzazioni monastiche e lo sviluppo urbano di Bologna nel Duecento. Spunti per una ricerca*, in *Atti e memorie della deputazione di Storia Patria per le provincie di Romagna*, 27, 1976, pp. 121-143, e soprattutto C. CABY, *De l'érémitisme rural au monachisme urbain: les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge* (B.E.F.A.R., 305), Roma 1999.

[8] Cfr. UMBERTO DA ROMANS, *Sermones ad diversos status*, s.l. 1507, *Sermo* 78 (*ad laicos in villis*): «*alii sunt qui vivunt de iusto labore et iste sunt agricole*

Detto questo, resta incontestabile il fatto che i Mendicanti, sia che abbiano sinceramente amato le città sia che vi si siano insediati per motivi puramente pastorali, sono stati i primi ad avere avuto una visione chiara, anche se non sempre coerente, della città e della sua importanza nella vita economica, sociale e politica dell'epoca, ciò che ha potuto dare l'impressione di una vera e propria «solidarité entre les ordres nouveaux et la ville», per riprendere un'espressione cara a Marie-Dominique Chenu[9]. In effetti, oggi si tenderebbe a pensare che si trattasse piuttosto di un apprezzamento realistico, perfino di un «utilitarismo spirituale», per riprendere l'espressione utilizzata da Giulia Barone a proposito dei Domenicani: questi ultimi si sarebbero insediati nelle città appunto perché queste costituivano un ambiente costantemente lacerato dalle lotte tra le fazioni e dove prosperavano l'usura, la prostituzione e l'eresia[10]. Dato il gran numero di uomini e donne che vi abitavano e l'enormità dei fatti che vi si commettevano, l'attività apostolica nelle città era più utile e fruttuosa che nelle campagne, meno popolate e meno dedite ai vizi. In questa prospettiva, la città avrebbe dunque costituito per i Mendicanti non tanto un dominio su cui esercitare il proprio potere, quanto piuttosto un campo d'azione pastorale privilegiato. Ma i religiosi non ignoravano nemmeno che nella civiltà dell'epoca i modelli culturali e religiosi si diffondevano a partire dalle città verso le campagne, e non viceversa. Far regnare la dottrina e la morale cristiana in una città non significava quindi, in ultima analisi, come nella tarda antichità, il mezzo migliore per propagare la buona novella nelle campagne circostanti?

habitantes in villis», e GIORDANO DA PISA, *Quaresimale fiorentino 1305-1306*, ed. C. DELCORNO, Firenze 1974, p. 274, citato in G. BARONE, *Gli Ordini mendicanti*, cit., p. 352: «E però così è di pericolo stare nell'arte e nella cittade, come chi stesse nel fuoco e non ardesse, o andassi per loto e non s'infangasse».

[9] M.D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, Paris 1976, p. 245.

[10] G. BARONE, *L'ordine dei predicatori e la città. Teologia e politica nel pensiero e nell'azione dei predicatori*, in *Les ordres mendiants et la ville en Italie centrale*, cit., pp. 609-618, in particolare p. 611.

Come influenzare la città ed i suoi abitanti in modo da condurli ad una vita migliore? *Verbo et exemplo,* aveva detto chiaramente Francesco d'Assisi. Ma ben presto i Francescani furono tentati di accelerare il processo facendo ricorso alle istituzioni municipali e servendosi dello strumento privilegiato costituito dalla legislazione. Non ritornerò qui sull'importanza della presa di coscienza che si operò a Bologna e nelle grandi città della Pianura Padana negli anni 1233-1234, in concomitanza con il movimento dell'Alleluia [11]. È necessario riconoscere che quest'ultimo segnò indelebilmente gli Ordini mendicanti, nella misura in cui il fenomeno dei *revival preachers* e la loro spettacolare intrusione nella vita politica attraverso la legislazione doveva in seguito ripetersi numerose altre volte, in occasione di alcuni episodi di fervore popolare, da Giovanni da Vicenza a Bernardino da Siena, passando per altri religiosi meno celebri ma non meno influenti a livello locale [12]. Indipendentemente dai suoi strascichi, l'Alleluia del 1233 costituisce esso stesso un episodio decisivo in quanto, per la prima volta, gli Ordini mendicanti entrarono in azione a viso scoperto, forti del sostegno infallibile del papato, nonché del favore e della fiducia loro accordati dalle autorità cittadine, tanto laiche quanto ecclesiastiche, e grazie all'adesione popolare, senza la quale sarebbe stato impensabile che dei poteri tanto estesi fossero conferiti ai frati, in modo del tutto inusuale. Da quel momento, il loro programma si configura in un duplice

[11] Cfr. A. VAUCHEZ, *Ordini Mendicanti e società italiana*, cit., pp. 119-161; V. FUMAGALLI, *In margine all'Alleluia del 1233*, in «Bollettino dell'istituto storico italiano per il medioevo», 80, 1968, pp. 257-272; P. THOMPSON, *Revival Preachers and Politics in the Thirteenth Century Italy*, Oxford 1992.

[12] Si tratta in particolare del caso del domenicano Venturino da Bergamo, che entrò a Bologna nel 1335 alla testa di un gruppo di penitenti e vi ottenne un grande successo predicando «penitenza, pace e perdono». Su questo movimento cfr. D. CORSI, *La crociata di Venturino da Bergamo nelle crisi spirituali del Trecento*, in «Archivio Storico italiano», 147, 1989, pp. 697-747; N. TERPSTRA, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologne*, Cambridge 1995. Per il XV secolo, cfr. C. DELCORNO, *La città nella predicazione francescana del Quattrocento*, in M. CHIESA - M. POLI (edd), *La presenza francescana tra Medio Evo e modernità*, Firenze 1994, pp. 53-68, e M. MONTESANO, *La predicazione civica di Bernardino da Siena*, in A. VAUCHEZ (ed), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*, Roma 1996, pp. 265-275.

aspetto: da una parte, una volontà di riforma religiosa e sociale che sembra ben rispondere all'ispirazione iniziale dei due ordini principali e che è in rapporto di continuità con la loro azione precedente, come si può intravvedere nella predicazione di un sant'Antonio da Padova; dall'altra, un aspetto più squisitamente ecclesiastico e politico, riassumibile nel ruolo di diretti emissari del papato e di collaboratori della gerarchia che i nuovi ordini avrebbero assunto sotto l'influenza di Gregorio IX[13]. Al primo aspetto si possono ascrivere i tentativi di riconciliare i vescovi e le autorità comunali, le fazioni che si contrapponevano in seno alle città e di riconciliare queste ultime con i signori del contado, nonché gli sforzi per la riammissione nei comuni degli esiliati, espulsi dalla propria città in seguito alle lotte intestine e infine la difesa delle categorie della popolazione più deboli sotto il profilo economico, i cui membri si vedevano costretti a ricorrere ai prestiti degli usurai e spesso, in quanto debitori insolventi, finivano in prigione assieme ai delinquenti comuni. Su un piano specificamente religioso e morale, si possono aggiungere le critiche lanciate dai predicatori contro il lusso, in particolare quello dell'abbigliamento femminile, contro il gioco d'azzardo, la magia e la divinazione; al contrario, i tentativi dei mendicanti di far inserire negli statuti comunali delle misure repressive contro l'eresia, inclusa la pena di morte, e l'abrogazione nelle legislazioni municipali delle disposizioni contrarie alla *libertas ecclesiae* testimoniano piuttosto del secondo orientamento, conforme agli obiettivi stabiliti dal papato[14]. In questa occasione viene quindi alla luce per la prima volta ciò che fino

[13] Sull'azione e la predicazione di sant'Antonio a Padova, cfr. M. POLI (ed), *Un antico e sempre nuovo testimone del Francescanesimo: Sant'Antonio di Padova*, Bologna 1996 (in particolare i saggi di A. Rigon e S. Bortolami) e L. BERTAZZO (ed), *«Vite» e Vita di Antonio di Padova*, Atti del convegno internazionale sulla agiografia antoniana, Padova 25 maggio - 1 giugno 1995, Padova 1997 (in particolare la relazione di L. PELLEGRINI su *Itineranza antoniana e francescanesimo primitivo*, pp. 137-160). Sul ruolo che il papato intendeva affidare agli ordini mendicanti in Italia, cfr. *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti* (*Assisi 1998*) (Società internazionale di studi francescani, Atti del XXV convegno internazionale, Assisi 13-14 febbraio 1998), Spoleto 1998.

[14] Cfr. F. DAL PINO, *Gli ordini mendicanti e la carità*, in M. P. ALBERZONI (ed), *La carità a Milano nei secoli XIII-XV*, Milano 1994, pp. 79-109.

alla fine del medioevo resterà il programma politico-religioso degli ordini mendicanti, che si può definire come la volontà di far evolvere la vita cittadina, nei suoi diversi aspetti, in direzione di una più grande conformità al messaggio evangelico e di modificare i rapporti fra i poteri ecclesiastici e quelli comunali, in generale piuttosto cattivi, a beneficio dei primi.

Il movimento dell'Alleluia si risolse sicuramente in un sonoro insuccesso, ma l'obiettivo fondamentale dei mendicanti rimarrà essenzialmente lo stesso fino all'epoca di Bernardino da Siena e dei grandi predicatori osservanti del XV secolo, nonostante alcune correzioni operate nel corso degli anni dai loro superiori per ovviare ad alcuni errori o deviazioni ed adattarsi così ad un contesto sociale e politico in continua evoluzione. Così, il capitolo generale dei Domenicani che si tenne a Parigi nel 1234, messo in guardia dalle imprudenze commesse da Giovanni da Vicenza, proibì ai predicatori di immischiarsi in questioni riguardanti la giustizia, nemmeno per ricoprire il ruolo di arbitri, vietò di ricorrere alla giurisdizione episcopale e di partecipare in alcun modo alla designazione dei podestà, mentre il Capitolo generale di Roma, negli anni Sessanta, impediva ai frati la frequentazione dei tribunali[15]. L'Ordine doveva rimanere *super partes* e non interferire nei conflitti politici cittadini. Ma sarebbe un errore vedere in questo un invito a mantenere la neutralità: anche se si è a conoscenza di qualche predicatore di tendenza ghibellina, come il grande Ambrogio Sansedoni a Siena, l'Ordine dei Domenicani appoggiava senza riserve il papato e Carlo d'Angiò nella lotta contro Federico II e Manfredi di Svevia, e sosteneva la *pars Ecclesiae* contro i suoi avversari nei comuni lombardi e toscani[16]. Per i frati, in effetti, il bene della Chiesa,

[15] Capitolo generale di Parigi (1294) in *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*, ed. B.M. REICHERT, I: *(1230-1303)*, Roma 1898, p. 4: «ne commissiones causarum, arbitria nec etiam pignora sive obsides recipiant neque per iurisdictionem episcopalem aliquos coherceant nec eligant potestatem nec ducant sive reducant». Dopo il 1260 il capitolo della provincia di Roma aggiunse: «non frequentent curias potestatum».

[16] Cfr. G. BARONE, *La propaganda anti-imperiale nell'Italia federiciana : l'azione degli ordini Mendicanti*, in *Federico II e le città italiane*, Palermo 1996, pp. 278-289, e J. PAUL, *Angevins, frères prêcheurs et papauté*, in *L'Etat angevin.*

insieme al successo della linea politico-religiosa promossa dal papa, rimaneva il bene supremo. L'obbedienza alla Santa Sede non impediva certo agli Ordini mendicanti di perseguire in alcuni casi degli obiettivi specifici, ma il papato li avrà sempre al suo fianco nei momenti decisivi per difendere la *justiciae rectitudo* ricorrendo alla *rationis intelligentia*[17]. Rinunciando all'esercizio del potere temporale, a partire dagli anni Quaranta del XIII secolo i Mendicanti cercarono piuttosto di influenzare le decisioni politiche attraverso confraternite e associazioni laiche che essi fecero in modo di creare o di mobilitare, con lo scopo di diffondere, tramite una *élite* di fedeli, una religiosità più impegnata, integrandola nelle strutture organizzative di nuovo tipo. Il successo della «riscossa guelfa» degli anni Settanta è dovuto in larga misura all'esistenza di questa rete capillare che finì per imbrigliare la società comunale e vi fece prevalere la politica repressiva preconizzata dalla Chiesa contro l'eresia, l'usura e l'immoralità nelle sue diverse forme[18].

L'altro strumento al quale ricorsero i mendicanti per trasmettere il loro messaggio è costituito dalla predicazione. Gli effetti precisi di quest'ultima sul pubblico sono certamente difficili da stabilirsi, ma pare incontestabile che essa ha esercitato una certa influenza sulla coscienza dei cittadini, almeno a partire dagli ultimi decenni del XIII secolo, quando un po' ovunque in Italia rivestiva un carattere sistematico e riusciva a marginalizzare tutte le altre forme di oratoria pubblica ancora importanti negli

Pouvoir, culture et société entre XIIIe et XIVe siècle (Collection de l'École Française de Rome, 245), Roma 1998, pp. 221-251.

[17] Cfr. A. VAUCHEZ, *Conclusione*, in *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti*, cit., pp. 345-353.

[18] Sui legami fra Ordini Mendicanti e confraternite, oltre all'opera fondamentale di G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, 3 voll., Roma 1977, si veda A. RIGON, *Francescanesimo e società a Padova nel Duecento*, in G. CRACCO (ed), *Minoritismo e centri veneti nel Duecento*, cit., pp. 8-40; G. BARONE, *Il movimento francescano e la nascita delle confraternite romane*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5, 1984, pp. 71-80, e R. RUSCONI, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'epoca contemporanea* (Storia d'Italia. Annali, IX), Torino 1986, pp. 469-506.

anni 1220-1230, come quelle dei tribuni e dei capi politici, dei retori laici quali Guido Faba, Buoncompagno da Signa e altri «causidici», per non parlare dei *leaders* eretici o «patarini». Divenuti i soli padroni del campo negli anni 1270-1280, i mendicanti si sforzarono di orientare la vita politica e sociale delle città attraverso la loro predicazione[19]. Nell'Italia di questo periodo si è ben lontani, in effetti, dalla predicazione parigina del XIII secolo studiata da Nicole Bériou, nella quale la politica non rivestiva alcuna importanza al di fuori di qualche breve allusione al potere regale, e dove l'insegnamento del predicatore si poneva innanzi tutto l'obiettivo di elevare il livello morale e spirituale dei fedeli, senza tener conto della dimensione sociale della loro esistenza[20]. I sermoni dei Mendicanti nelle città italiane, al contrario, abbracciavano tutti gli aspetti della vita umana e dell'impegno politico, e il loro progetto apostolico si rivolgeva allo stesso tempo all'individuo e alla società o, più esattamente, non separava l'uomo privato dal cittadino[21].

È nella prospettiva di questa nuova pastorale, divenuta più cosciente dei suoi obiettivi e padrona dei suoi mezzi, che bisogna situare il movimento che condusse i frati minori e i Predicatori ad avvicinarsi ai centri delle città e ai luoghi del potere, al

[19] In assenza di uno studio onnicomprensivo sulla predicazione dei mendicanti in Italia, cfr. R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione (secc. IX-XVIII)*, in C. VIVANTI (ed), *Intellettuali e potere* (Storia d'Italia. Annali, 4), Torino 1981, pp. 949-1035, e C. DELCORNO, *La predicazione volgare in Italia (secc. XIII-XIV). Teorie, produzione, ricezione*, in «Revue Mabillon», NS, 4, 1993, pp. 83-107. Vedi inoltre D. LESNICK, *Dominicain Preaching and the Creation of Capitalist Ideology in Late-Medieval Florence*, in «Memorie Dominicane», NS, 8-9, 1977-1978, pp. 199-247, e alcuni saggi del volume collettaneo *I Frati predicatori del Duecento*, («Quaderni di Storia religiosa», III), Verona 1996.

[20] N. BÉRIOU, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIIIe siècle* («Études augustiniennes, Moyen âge - temps modernes», 31-32), Paris 1998.

[21] Cfr. D. BERG, *Gesellschaftspolitische Implikationen der Vita minorum insbesondere des franziskanischen Friedensgedankens in 13. Jahrhundert*, in *Renovatio et Reformatio. Festschrift L. Hödl*, Münster 1983, pp. 181-194, e R. RUSCONI, *Predicò in piazza: Politica e predicazione nell'Umbria del 400*, in *Signorie in Umbria tra Medioevo e Rinascimento. L'esperienza dei Trinci* (Deputazione di storia patria per l'Umbria), Perugia 1989, pp. 113-141.

prezzo di uno spostamento topografico dei loro conventi – i quali sovente negli anni 1220-1240 si erano stabiliti alla periferia degli agglomerati urbani – e spinse gli ordini più recenti, spesso originatisi da esperienze eremitiche (Eremitani di sant'Agostino, Carmelitani, Servi di Maria ecc.), ad insediare i loro conventi in ambiente urbano[22]. Non contenti di stabilirvi la propria *ecclesia et domus*, vi aggiunsero, ogni volta che poterono, una *platea ad predicandum* ed un camposanto, in modo di rafforzare la loro azione sul quartiere circostante. È a quest'epoca che i mendicanti, spogliandosi di ogni aspetto anarchico o contestatario, acquisirono una rispettabilità che valse loro l'adesione delle classi dirigenti ed il riconoscimento ufficiale da parte dei comuni, ciò che permise ai conventi di figurare a buon diritto fra le istituzioni religiose ritenute «di pubblica utilità», come si direbbe oggi, e sovvenzionate in virtù di una disposizione contenuta negli statuti comunali[23]. Nei casi meglio documentati, come quelli di Siena o Treviso, si vede in effetti il potere municipale garantire ai frati il sostentamento materiale sotto forma di elargizioni annuali in denaro e forniture gratuite di legname, d'olio e di tuniche, o di pietra, per la costruzione o l'ampliamento dei conventi. Il comune aiutava inoltre i mendicanti ad affrontare circostanze eccezionali come le carestie, le ristrutturazioni importanti o i costi dovuti alla riunione nel convento locale di un capitolo provinciale o generale. Inoltre il comune accordava generalmente ai frati un sostegno di tipo giuridico: gli interessi

[22] Su questo fenomeno, cfr. L. PELLEGRINI, *Insediamenti francescani nell'Italia del Duecento*, 2 voll., Roma 1984, e F. SORELLI, *I nuovi religiosi. Note sull'insediamento degli ordini Mendicanti*, in F. TONON (ed), *Le Chiese di Venezia nei secoli XI-XIII*, Venezia 1988, pp. 135-152. Sull'insediamento in città degli Eremitani di sant'Agostino, si veda lo studio ottimamente documentato di D. RANDO, *Eremitani e città nel secolo XIII: l'esempio di Treviso*, in L. PESCE (ed), *Sitientes venite ad aquas*, Treviso, 1986, pp. 475-507.

[23] Cfr. G. BETTO (ed), *Gli Statuti di Treviso (secc. XIII-XIV)*, I, Roma 1984, p. 116: «Ad hoc ut ex ordine fratrum praedicatorum et ex ordine fratrum minorum et ex ordine heremitarum fratres praedicatores, minores et heremitani in civitate Tarvisii stare possint et habitare, ad curam et salutem hominum civitatis Tarvisii et ipsius districtus, statuimus quod singulis annis eisdem fratribus conventualiter Tarvisii commorantibus caritative provideatur et detur pro comuni Tarvisii pro quolibet ipsorum fratrum et conversorum tres libros denariorum per octo dies ante festum Nativitatis Domini».

del convento erano difesi da un *syndicus* o *procurator*, che era incaricato dal potere pubblico di assicurarsi che i testamenti fatti in favore dei frati avessero pieno effetto; in virtù delle norme statutarie, inoltre, i giudici ed i notai della città erano tenuti a far conoscere alle istituzioni religiose beneficiarie ciò di cui erano a conoscenza nell'esercizio delle loro funzioni. Il comune accordava infine ai religiosi una protezione d'ordine morale, vietando ad esempio alle prostitute di esercitare il mestiere in prossimità dei conventi, che dovevano rimanere luoghi «di buon odore e fama»[24].

In alcuni casi si può perfino parlare di una collaborazione privilegiata e di un equilibrato scambio di servizi fra il comune e i Mendicanti: così a Siena, gli archivi municipali (Caleffo vecchio, cartulari, ecc.) ed anche il sigillo della comunità erano conservati nella sacrestia dei Domenicani ed i religiosi erano autorizzati a ricevere il denaro che era stato sottratto in modo fraudolento al comune per poi restituirlo discretamente al *camerarius* municipale. Certamente, altri Ordini come i Cistercensi di San Galgano a Siena ricoprivano allo stesso modo degli incarichi di interesse pubblico nel quadro dell'amministrazione comunale, ma è con i Mendicanti che questa simbiosi sembra essere stata più stretta: che si trattasse di ambasciate presso la curia romana o presso altre città, della conclusione di accordi di pace o della liberazione di prigionieri, della percezione di diritti di dogana e di dazi o della tenuta del catasto, era quasi sempre ai mendicanti che i Comuni italiani facevano appello, al punto che si può parlare di un inserimento istituzionale dei frati nel cuore stesso degli organi finanziari, giudiziari e diplomatici[25].

Contrariamente a quello che si potrebbe pensare, non si tratta in questo caso di una peculiarità propria di regioni come l'Umbria o la Toscana, dove la presenza dei frati era particolamente massiccia, poiché ritroviamo una situazione analoga in una

[24] Cfr. B. SZABO, *Sul carattere dei legami tra gli ordini mendicanti. La confraternita laica dei penitenti ed il comune di Siena nel Duecento*, in *Les ordres mendiants et la ville en Italie centrale*, cit., pp. 743-747.

[25] Cfr. G. MERLO, *Tra eremo e città. Studi su S. Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Assisi 1991, in particolare pp. 95-112 e 173-189.

grande città come Venezia, a partire dagli ultimi decenni del XIII secolo. Fino agli anni Settanta del 1200, la collaborazione fra la Repubblica ed i frati si limitò a interventi di questi ultimi nell'ambito di scambi di prigionieri, in particolare dopo la conclusione della tregua fra Genova e Venezia, a cui essi si dedicarono con generale soddisfazione, come attesta il cronista Martino da Canal[26]. Ma l'azione dei frati si intensificò a partire dal 1285, all'epoca in cui la città era stata colpita dalla scomunica del papa: i consiglieri, opponendosi con fermezza alle ingerenze del vescovo di Castello, decisero allora di inviare presso il papa una delegazione formata da due Minori e due Predicatori ai quali furono assegnate istruzioni ben precise, suscettibili di essere modificate nel caso di evoluzione della situazione. In questo modo il governo veneziano cercava di trarre profitto dal prestigio e dall'esperienza dei frati, senza comunque permettere loro di agire al di fuori di limiti ben definiti, come mostra la resistenza opposta dalla Repubblica alle richieste del papato, volte ad introdurre a Venezia tribunali ecclesiastici con l'incarico di dedicarsi all'inquisizione anti-ereticale, che la Repubblica dovette infine accettare nel 1289 e che fu assegnata ai frati minori. Si troverà una conferma di questo avvicinamento fra gli Ordini mendicanti e la classe dirigente della città nel fatto che su diciotto dogi che si succedettero a partire da Jacopo Tiepolo, eletto nel 1299, quattro si fecero seppellire a San Marco, che era da principio la «chiesa ducale» per eccellenza, due in altre chiese della città e dodici nelle chiese dei Frati, in particolare presso i Domenicani di San Zanipolo[27].

Nell'insieme, si può dunque dire che i Mendicanti hanno apportato un contributo decisivo alla costruzione della città-stato che caratterizza l'Italia settentrionale e centrale nel XIII secolo e

[26] MARTINO DA CANAL, *Estoires de Venise (1267-1275)*, ed. A. LIMENTANI, Firenze s.d., p. 192: «Di tali opere che i frati minori e predicatori promossero e realizzarono, tutti devono lodarli e essere loro grati».

[27] Cfr. F. SORELLI, *L'atteggiamento del governo veneziano verso gli ordini mendicanti dalle deliberazione del maggior consiglio (secoli XIII-XIV)*, in *Esperienze minoritiche nel Veneto del Due-Trecento*, in «Le Venezie francescane», NS, 2, 1985, pp. 37-47.

all'inizio del XIV secolo. Essi non sono certo stati, l'abbiamo visto, i soli religiosi ad essere attratti dalla città in questo periodo, ma meglio di altri essi hanno saputo adattarsi al crescente affermarsi del ceto mercantile ed alla radicale novità costituita dall'emergere di una cultura di lingua volgare. Il loro particolare inserimento nel tessuto urbano, caratterizzato dalla presenza di grandi spazi adatti alla predicazione, tanto all'interno delle loro chiese che all'aperto, sulle antistanti piazze, ha contribuito all'abbellimento delle città e alla nascita di un urbanesimo volto ad esaltare sia la gloria di Dio, sia l'onore della città. La loro capillare influenza si è fatta egualmente sentire nell'ambito dell'assistenza, attraverso i terzi ordini e le confraternite, impegnati, a diverso titolo, nella creazione e nella gestione di ospedali ed altre *domus misericordiae*. Per tutte queste ragioni, l'assalto lanciato dai Mendicanti in direzione delle città italiane sembra essere stato rapidamente coronato da successo, e si può effettivamente parlare, senza abusare del linguaggio, di una «città degli Ordini mendicanti», fra il 1280 ed il 1380 circa, non soltanto per quanto riguarda l'urbanizzazione o l'aspetto pastorale, ma ugualmente a livello di una coscienza civica, segnata dalla moltiplicazione dei santi patroni locali, provenienti da questi ordini o ad essi legati[28]. Al termine di un processo di radicamento più o meno lungo nel tessuto cittadino, i Mendicanti sono arrivati a fare della città terrestre dove avevano deciso di insediarsi, se non la «nuova Gerusalemme», della quale molti di loro sognavano, almeno un riflesso della città celeste, questa «cittade beata» che il predicatore domenicano Giordano da Pisa proponeva come modello al suo pubblico all'inizio del XIV secolo.

[28] Sull'«assedio dato alle città da parte dei Mendicanti», cfr. C. DELCORNO, *La città nella predicazione francescana del Quattrocento*, cit., p. 53. Sul progressivo radicamento dei Mendicanti nel territorio cfr. A. GALLETTI, *I Francescani e il culto dei santi in Italia centrale*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici*, Atti dell'VIII Congresso della Società internazione di studi francescani, Assisi 1981, pp. 313-363; A. VAUCHEZ, *Ordini mendicanti e società italiana*, cit., pp. 194-205, e diversi saggi contenuti nel volume A. VAUCHEZ (ed), *La religion civique à l'époque médiévale (Chrétienté et Islam)* (Collection de l'École Française de Rome, 213), Roma 1995.

L'imperatore Federico II e i Mendicanti

Il ruolo degli Ordini mendicanti nelle controversie tra papato e impero alla luce degli sviluppi politici in Europa

di *Dieter Berg*

1.

Gli Ordini mendicanti costituirono per il papato, soprattutto all'epoca dell'imperatore Federico II, «un esercito di agitatori assolutamente volenterosi, contro le cui manovre le potenze temporali erano, chi più chi meno, disarmate»[1]. I Francescani, in particolare, rappresentavano un «organo politico di Roma», che nei seguaci di san Francesco aveva «i migliori agenti, segreti e non, e i più astuti diplomatici»[2]. Sono giudizi sul ruolo politico degli Ordini mendicanti nell'età degli Svevi che provengono da Eduard Winkelmann e Adolf Koch e datano al secolo scorso; sono quindi prese di posizione che decisamente risentono delle tendenze dell'epoca[3] ma il cui orientamento è rimasto ben

Traduzione di Rossella Martini

[1] E. WINKELMANN, *Kaiser Friedrich II.*, II, Leipzig 1897, p. 437.

[2] A. KOCH, *Die frühesten Niederlassungen der Minoriten im Rheingebiete und ihre Wirkungen auf das kirchliche und politische Leben*, Leipzig 1881, p. 109.

[3] Vedi in merito K. HAMPE, *Kaiser Friedrich II. in der Auffassung der Nachwelt*, Stuttgart 1925; A. BORST, *Die Staufer in der Geschichtsschreibung*, in A. BORST, *Reden über die Staufer*, Frankfurt a.M. 1978, in particolare pp. 83 ss.; G. LIBERATI, *Federico II nella storiografia tedesca*, in «Archivio storico pugliese», XXXII, 1979, pp. 123-137; D. BERG, *Mediävistik – eine «politische Wissenschaft». Grundprobleme und Entwicklungstendenzen der deutschen mediävistischen Wissenschaftsgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert*, in W. KÜTTLER et al. (edd), *Geschichtsdiskurs*, I, Frankfurt a.M. 1993, pp. 319 ss. Sulla storia della ricerca italiana e tedesca sui Francescani cfr. K. ELM, *Von Joseph Görres bis Walter Goetz. Franziskus in der deutschen Geschichtsschreibung*

presente, soprattutto tra i ricercatori tedeschi, fino al pieno XX secolo[4]. Una diversa e basilare valutazione è comparsa solamente negli ultimi decenni[5], ancora una volta meno accentuata tra gli studiosi tedeschi che tra quelli italiani[6], e ha contribuito in

des 19. Jahrhunderts, in K. ELM, *Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Festschrift zum 65. Geburtstag*, a cura di D. BERG (Saxonia Franciscana, 5), Werl 1994, pp. 341-360; dello stesso autore, *Francescanesimo e movimenti religiosi del Duecento e Trecento. Osservazioni sulla continuità e il cambiamento di un problema storiografico*, in F. SANTI (ed), *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi*, Atti del Convegno di studio, Firenze 5-7 novembre 1990 (Quaderni di cultura mediolatina, 2), Spoleto 1993, pp. 73-89; G.G. MERLO, *La storiografia francescana dal dopoguerra ad oggi*, *ibidem*, pp. 9-51.

[4] Per un esempio paradigmatico rimandiamo alla panegirica e discussa concezione di E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich der Zweite*, 2 voll., Berlin 1927-1931. Sull'importanza storiografica di quest'opera si veda, al di là dell'opinabile descrizione di N.F. CANTOR, *Inventing the Middle Ages*, New York 1991, cap. 3: «The Nazi Twins. Percy Ernst Schramm and Ernst Hartwig Kantorowicz», anche J. STRZELCZYK (ed), *Ernst Kantorowicz (1895-1963)* (Publikacje Instytutu Historii, UAM 7), Poznan 1996; ed in particolare O.G. OEXLE, *Das Mittelalter als Waffe. Ernst H. Kantorowicz' «Kaiser Friedrich der Zweite» in den politischen Kontroversen der Weimarer Republik*, in O.G. OEXLE, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus*, Göttingen 1996, pp. 163-215.

[5] Cfr. D. BERG, *Elias von Cortona. Studien zu Leben und Werk des zweiten Generalministers im Franziskanerorden*, in «Wissenschaft und Weisheit», XLI, 1978, pp. 102-126; D. BERG, *Staufische Herrschaftsideologie und Mendikantenspiritualität. Studien zum Verhältnis Kaiser Friedrichs II. zu den Bettelorden*, *ibidem*, LI, 1988, pp. 26-51, 185-209; D. BERG, *L'impero degli Svevi e il gioachimismo francescano*, in O. CAPITANI - J. MIETHKE (edd), *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 28), Bologna 1990, pp. 133-167.

[6] In ogni monografia sulla vita di Federico II si trovano per lo meno brevi annotazioni sul notevole peso degli Ordini mendicanti nella politica dell'imperatore svevo, in particolare in relazione ai conflitti tra impero e papato. Ciononostante non è ancora apparsa un'analisi dettagliata dei rapporti tra Federico II e questi Ordini; il sottoscritto sta approntando uno studio di grandi dimensioni su questo argomento. Dall'abbondante bibliografia sull'imperatore Federico II, in particolare dall'«anno federiciano» 1994, citiamo qui solo *Atti del convegno internazionale di studi federiciani*, Palermo 1952; G. WOLF (ed), *Stupor mundi* (Wege der Forschung, 101), Darmstadt 1966, 1982[2]; *Atti delle Giornate Federiciane*, I-VI (Società di storia patria per la Puglia, Convegni, II ss.), Manduria - Bari 1971-1986; T.C. VAN CLEVE, *The Emperor Frederick II of Hohenstaufen*, Oxford 1972; J. FLECKENSTEIN (ed), *Probleme um Friedrich*

modo essenziale a tracciare un quadro più vario delle relazioni tra Federico II e i Mendicanti e del ruolo di questi ultimi nei conflitti papato-impero[7]. Molti tra gli studi più recenti hanno preso in

II. (Vorträge und Forschungen, 16), Sigmaringen 1974; *Die Zeit der Staufer*, III, V, Stuttgart 1977; A.M. ROMANINI (ed), *Federico II e l'arte del Duecento italiano*, I-II (Collana di saggi e testi. Storia dell'arte, 1/I-II), Galatina 1980; *Potere, società e popolo nell'età sveva*, in *Atti delle Seste Giornate normanno-sveve*, Bari 1985; S. GENSINI (ed), *Politica e cultura nell'Italia di Federico II*, Pisa 1986; D. ABULAFIA, *Frederick II. A Medieval Emperor*, London 1988; W. STÜRNER, *Friedrich II.*, I-II, Darmstadt 1992, 2000; G. BAAKEN, *Ius Imperii ad Regnum* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, 11), Köln et al. 1993; H.M. SCHALLER, *Stauferzeit* (MGH, *Schriften*, 38), Hannover 1993; O. ENGELS, *Die Staufer*, Stuttgart et al. 1994[6]; P. TOUBERT - A. PARAVICINI BAGLIANI (edd), *Federico II e il mondo mediterraneo – Federico II e le scienze – Federico II e le città italiane*, Palermo 1994; W. TRONZO (ed), *Intellectual Life at the Court of Frederick II of Hohenstaufen* (Studies in the History of Art, 44; Center for Advanced Study in the Visual Arts, Symposium Papers, 24), Hanover (NE) - London 1994; *Federico II e le nuove culture*, Atti del XXXI convegno storico internazionale, Todi 9-12 ottobre 1994, Spoleto 1995; M.S. CALÒ MARIANI - R. CASSANO (edd), *Federico II, immagine e potere*, Bari 1995; E.S. RÖSCH - G. RÖSCH, *Kaiser Friedrich II. und sein Königreich Sizilien*, Sigmaringen 1995; K. KAPPEL - D. KEMPER - A. KNAAK (edd), *Kunst im Reich Kaiser Friedrichs II. von Hohenstaufen*, 2 voll., München - Berlin 1996; A. ESCH - N. KAMP (edd), *Friedrich II. (Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom zum Gedenkjahr 1994)* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 85), Tübingen 1996. Ulteriori rimandi bibliografici in *Dahlmann-Waitz. Quellenkunde der deutschen Geschichte*, V, Stuttgart 1980[10], § 202/988-1236, in particolare 1090 ss.; C.A. WILLEMSEN, *Bibliographie zur Geschichte Kaiser Friedrichs II. und der letzten Staufer* (MGH, *Hilfsmittel*, 8), München 1986; N. KAMP, *Federico II di Svevia*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLV, Roma 1995, coll. 757 s.

[7] Citiamo qui, oltre a A.M. VOCI, *Federico II imperatore e i Mendicanti: privilegi papali e propaganda anti-imperiale*, in «Critica storica», XXII, 1985, pp. 3-28, G.G. MERLO, *Federico II, gli eretici, i frati*, in *Federico II e le nuove culture*, cit., pp. 45-67, C.D. FONSECA, *Federico II e gli Ordini Mendicanti*, in A. ESCH - N. KAMP (edd), *Friedrich II.*, cit., pp. 163-181, in particolare G. Barone, che ha trattato più volte questo tema: G. BARONE, *Federico II di Svevia e gli ordini mendicanti*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen âge - temps modernes», XC, 1978, pp. 607-626; della stessa autrice si vedano inoltre, *Federico II e gli ordini mendicanti*, in A.M. ROMANINI, *Federico II*, cit., pp. 173-181; *Gli Ordini Mendicanti*, in A. VAUCHEZ (ed), *Storia dell'Italia religiosa*, I: *L'antichità e il medioevo*, Bari 1993, particolarmente pp. 365-370; *La propaganda antiimperiale nell'Italia federiciana: l'azione degli Ordini Mendicanti*, in P. TOUBERT - A. PARAVICINI BAGLIANI (edd), *Federico e le città*, cit., pp. 278-289.

esame soprattutto il ruolo politico degli Ordini mendicanti, come furono visti e giudicati dagli «antagonisti», impero e papato; in tal modo gli Ordini e l'immagine che il fronte, ora papale ora imperiale, si era fatto del loro operato all'interno del conflitto sono stati osservati a più riprese da una angolazione esterna.

Nelle pagine che seguono, con una prospettiva in un certo qual modo opposta, si vuole offrire un'analisi dall'ottica dei due grandi Ordini mendicanti, i Domenicani ed i Francescani. Si esaminerà in particolare la loro interpretazione del proprio ruolo nei conflitti politici dell'età degli Svevi e le conseguenze che ciò produsse sulla loro autocomprensione. Contrariamente a quanto finora fatto dai ricercatori verrà inoltre notevolmente allargata l'angolatura della riflessione, non limitando l'analisi, come per lo più è avvenuto finora, ad una semplice descrizione dei conflitti con Federico II, ma cercando di esaminare tali controversie in un contesto europeo e di apprezzare nel contempo l'importanza dei Mendicanti per la politica degli imperi dell'Europa occidentale fino al declino del casato svevo. Alla luce di un'analisi più completa possibile del ruolo degli Ordini mendicanti nella politica europea, ossia della loro partecipazione ai conflitti tra papato e impero, potranno assumere ben altro peso quelle loro iniziative a favore o contro i militanti papali o imperiali. Per motivi intrinseci allo studio, le riflessioni a seguire dovranno essere circoscritte agli sviluppi in Inghilterra, Spagna e Francia[8]. In conclusione si cercherà di analizzare in modo diversificato l'atteggiamento assunto dai due grandi Ordini nei confronti del coinvolgimento politico e di non considerarli in generale un'unica compagine monolitica, espressione di una presunta posizione unitaria[9].

[8] Di seguito intendiamo con Francia la vera e propria *Francia*, cioè il territorio di sovranità reale diretta. Cfr. sul concetto M. LUGGE, *«Gallia» und «Francia» im Mittelalter* (Bonner Historische Forschungen, 15), Bonn 1960; B. SCHNEIDMÜLLER, *Nomen Patriae* (Nationes, 7), Sigmaringen 1987, p. 314, *ad indicem*.

[9] Fu in particolare J.B. Freed a dare inizio all'errore metodologico di definire come «friars», senza alcuna distinzione, entrambe le grandi comunità mendicanti, senza tentare di prendere in considerazione l'Ordine francescano e domenicano quali forze sociali diverse ed indipendenti, anche riguardo la

2.

È sufficiente un breve sguardo alla storia della nascita degli Ordini mendicanti[10] perché divenga chiaro come, per le loro stesse finalità, né la comunità domenicana né l'Ordine francescano potessero essere interessati a impegnarsi autonomamente nella politica o ad entrare in conflitto con i rappresentanti del potere temporale nei regni occidentali[11]. Almeno potenzialmente, tuttavia, l'anelito di san Domenico verso una *imitatio apostolorum* mediante un'attività solerte di predicazione e l'aspirazione di di san Francesco a una vita di penitenza secondo il Vangelo e nell'imitazione della vita terrena di Cristo comportavano implicazioni di tipo politico-sociale[12]. A differenza di quanto avvenne nei territori dell'impero tedesco e negli altri *regna* dell'Europa occidentale, le fatiche del Poverello e dei suoi primi seguaci nel prendersi cura, quali *minores* esterni alle gerarchie sociali, delle necessità dei loro simili bisognosi, particolarmente nelle città, e contribuire così a una pacificazione della

loro posizione nei confronti di Federico II e degli Svevi: J.B. FREED, *The Friars and German Society in the Thirteenth Century* (Med. Acad. America Publ., 86), Cambridge (MA) 1977, in particolare pp. 135 ss.

[10] Rimandiamo solo alla principale manualistica quale H. HOLZAPFEL, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Freiburg 1909, pp. 5 ss.; GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des Frères Mineurs au XIIIe siècle* (Biblioteca Seraphico-Capuccina, 29), Paris 1928, rist. Roma 1982, pp. 28 ss.; A. WALZ, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*, Roma 1948², cap. 1; W.A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order*, I, New York 1966, capp. 2 s.; J.R.H. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford 1968, pp. 10 ss.; T. LOMBARDI, *Storia del Francescanesimo*, Padova 1980, parte I, cap. 6; L. IRIARTE, *Der Franziskusorden*, Altötting 1984, capp. 1-3; O. ENGELS (ed), *Die Geschichte des Christentums*, V, Freiburg et al. 1994, parte V, capp. 1-2; C.H. LAWRENCE, *The Friars*, London - New York 1995², capp. 2, 4.

[11] D. BERG, *Staufische Herrschaftsideologie*, cit., p. 29 e nota 22.

[12] Sui Domenicani si vedano W.A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order*, cit., I, p. 434, *ad indicem*; D. BERG, *Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert* (Geschichte und Gesellschaft, 15), Düsseldorf 1977, pp. 18 ss.; sui Francescani cfr. D. BERG, *Vita Minorum. Zum Wandel des franziskanischen Selbstverständnisses im 13. Jahrhundert*, in «Wissenschaft und Weisheit», XLV, 1982, pp. 157-196.

società[13], diffondendo il messaggio di pace cristiano, dovettero portare, soprattutto nei comuni italiani, a un coinvolgimento dei Mendicanti nelle diatribe sociali e politiche dell'epoca[14]. Oltre a questo livello comunale o comunque locale su cui si mossero la maggior parte dei «semplici» frati mendicanti nell'ambito

[13] Sugli elementi essenziali della *vita minorum* cfr. in particolare K. ESSER, *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder* (Studia et Doc. Franc., 4), Leiden 1966, cap. 5; A. ROTZETTER, *Die Funktion der franziskanischen Bewegung in der Kirche*, Schwyz 1977, pp. 94 ss.; D. BERG, *Armut und Wissenschaft*, cit., pp. 22 ss.; *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226*, Atti del IV convegno internazionale, Assisi 15-17 ottobre 1976, Assisi 1977; D. FLOOD, *Frère François et le mouvement franciscain*, Paris 1983, cap. 1; R. MANSELLI, *Franziskus. Der solidarische Bruder*, Zürich 1984, cap. 4.

[14] Sullo sviluppo degli insediamenti degli ordini mendicanti nelle città italiane vedi E. GUIDONI, *Città e ordini mendicanti*, in «Quaderni medievali», IV, 1977, pp. 69-106; *Espansione del Francescanesimo tra occidente e oriente nel sec. XIII*, Atti del VI convegno internazionale, Assisi 12-14 ottobre 1978, Assisi 1979, in particolare lo studio di R.B. BROOKE, pp. 123-150; L. CANONICI, *Frati minori d'Italia*, Assisi 1981; L. PELLEGRINI, *Insediamenti francescani nell'Italia del duecento*, Roma 1984; dello stesso autore, *L'espansione degli insediamenti francescani in Italia*, in I. BALDELLI - A.M. ROMANINI (edd), *Francesco, il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, Roma 1986, pp. 91-102; J.J. HURST, *Franciscan Preaching, Communal Politics and the Struggle between Papacy and Empire in Northern Italy, 1230-1268*, Ph.D. Cornell University 1987, cap. 2; *Francescanesimo e cultura in Sicilia (secoli XIII-XVI)*, Atti del Convegno internazionale di studio nell'ottavo centenario della nascita di san Francesco d'Assisi, Palermo 7-12 marzo 1982 (Collana Francescana, 2), Palermo 1988; G. CASAGRANDE, *Chiese e conventi degli ordini mendicanti in Umbria nei secoli XIII-XIV. Inventario delle fonti archivistiche e catalogo delle informazioni documentarie. Gli archivi ecclesiastici di Città di Castello*, Perugia 1989; F. FERRARI, *Il francescanesimo nel Veneto*, Bologna 1990; A. MOSCONI, *Lombardia francescana. Appunti per una storia del movimento francescano nella regione lombarda*, Milano 1990; J. RASPI SERRA - D. ACCONCIA (edd), *Gli Ordini mendicanti e la città. Aspetti architettonici, sociali e politici*, in *Metodologia e storia delle componenti culturali del territorio. Atti dei sei cicli di seminari*, Milano 1990; *La presenza francescana nella Toscana del '200* (Quaderni di vita e cultura francescana, 1), Firenze 1990; M.P. ALBERZONI, *Francescanesimo a Milano nel Duecento* (Fonti e ricerche, 1), Milano 1991; L. PELLEGRINI, *Frati Minori e «Lombardia» nel secolo XIII*, in *Presenza francescana in Lombardia*, Milano 1995, pp. 13-23. Sui Domenicani cfr. in particolare R.F. BENNETT, *The Early Dominicans*, Cambridge 1937, cap. 8; G. CIOFFARI, *Storia dei Domenicani in Puglia (1221-1350)* (Biblioteca di S. Nicola. Studi e testi, 5), Bari 1986; A. THOMPSON, *Revival Preachers and Politics in Thirteenth-Century Italy. The Great Devotion of 1233*, Oxford 1992, *Introduction*.

dell'attività pastorale, rimanendo così trascinati nei conflitti sociali[15], ci fu comunque un secondo livello su cui i Mendicanti si videro attratti nell'agone politico, quello della cosiddetta «politica imperiale». Qui furono prevalentemente gli appartenenti ai vertici dei rispettivi Ordini a prendere contatto tanto con papi e membri dell'amministrazione curiale quanto con influenti rappresentanti dei vertici politici nei *regna* occidentali. E sarà proprio quest'ultimo livello di azione politica degli Ordini mendicanti, quello della cosiddetta «politica imperiale», ad essere oggetto di attenzione nelle pagine seguenti.

Fino al terzo decennio del XIII secolo ambedue le comunità mendicanti furono impegnate principalmente nella strutturazione e diffusione del loro Ordine per assicurarne la sopravvivenza[16]. Di primaria importanza rimaneva l'inquadramento normativo dei rispettivi stili di vita e l'integrazione funzionale nella vita della *ecclesia* contemporanea[17]. Il processo di consolidamento non si dimostrò problematico per la comunità di san Domenico: egli realizzò i suoi propositi pastorali in una propria regola, rifacendosi ad elementi incontestati del diritto canonico e a salde tradizioni canonico-monastiche[18]. San Francesco si sforzò al contrario di adattare il meno possibile la sua «vita», rivelatagli

[15] Sugli sforzi dei mendicanti, in particolare dei Francescani, per la pacificazione e la risoluzione dei conflitti nella vita delle città italiane cfr. D. BERG, *Gesellschaftspolitische Implikationen der Vita minorum, insbesondere des franziskanischen Friedensgedankens, im 13. Jahrhundert*, in M. GERWING - G. RUPPERT (edd), *«Renovatio et Reformatio». Wider das Bild vom 'finsteren Mittelalter'. Festschrift L. Hödl*, Münster 1985, pp. 181-194; O.G. OEXLE, *Formen des Friedens in den religiösen Bewegungen des Hochmittelalters (1000-1300)*, in W. HARTMANN (ed), *Mittelalter. Annäherungen an eine fremde Zeit* (Schriftenreihe der Universität Regensburg, NF 19), Regensburg 1993, pp. 87-109.

[16] Cfr. la bibliografia a nota 14 e J.R.H. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order*, cit., parte II, cap. 15; W.A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order*, cit., I, cap. 9.

[17] Per un confronto tra le concezioni dei due ordini e la loro realizzazione si veda K. ELM, *Franziskus und Dominikus. Wirkungen und Antriebskräfte zweier Ordensstifter*, in K. ELM - D. BERG (edd), *Vitasfratrum*, cit., pp. 121-141.

[18] M.-H. VICAIRE, *Geschichte des hl. Dominikus*, II, Freiburg et al. 1963, cap. 11; A.H. THOMAS, *De oudste constituties van de dominicanen* (Bibliothèque de la «Revue d'histoire ecclésiastique», 42), Leuven 1965, cap. 4.

da Dio, a disposizioni del diritto canonico o a codificazioni. Proprio per fissare in una regola gli elementi principali della *vita minorum* ebbe inizio, con il Poverello ancora in vita, una disputa interna all'Ordine francescano che si sarebbe protratta per anni e ne avrebbe influenzato a lungo l'esistenza[19].

In questa fase di diffusione e di autodefinizione degli Ordini mendicanti il papato ebbe un ruolo decisivo. I successori di Pietro, a partire da Onorio III, approvarono e commentarono le regole degli Ordini mendicanti e promossero la creazione di organismi regolamentati e di organizzazioni amministrative, un processo particolarmente faticoso nel caso dei Francescani[20]. Si dimostrarono di grande sostegno per i nuovi Ordini le numerose lettere di protezione e gli altrettanto numerosi privilegi papali[21]. Essi facilitarono ai Mendicanti innanzitutto la realizzazione dei loro obiettivi pastorali a livello di parrocchia[22], tanto più che

[19] Vedi in generale D. BERG, *Vita Minorum*, cit., pp. 157-196; T. DESBONNETS, *De l'intuition à institution: les Franciscains*, Paris 1983; R. LAMBERTINI - A. TABARRONI, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino 1989.

[20] Fino ad oggi non abbiamo analisi complete dell'evoluzione dei rapporti tra i successori di Pietro e gli Ordini mendicanti nell'alto medioevo. Rimandiamo qui solo alla consueta manualistica quale H. HOLZAPFEL, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, cit., pp. 17 ss.; GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des Frères Mineurs*, cit., pp. 530 ss.; J.R.H. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, cit., parte II, cap. 24; W.A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order*, cit., I, pp. 429 s., *ad indicem*; L. IRIARTE, *Der Franziskusorden*, cit., cap. 1/1-2. Cfr. inoltre L. PELLEGRINI, *Alessandro IV e i francescani* (Studi e testi francescani, 34), Roma 1966; L. PISANU, *Innocenzo IV e i francescani* (Studi e testi francescani 41), Roma 1968; M. POWELL, *The Papacy and the Early Franciscans*, in «Franciscan Studies», XXXVI, 1976, pp. 248-262; E. PÁSZTOR, *Francescanesimo e papato*, in I. BALDELLI - A.M. ROMANINI (edd), *Francesco*, cit., pp. 103-118; N. KUSTER, *Franziskus und sein Predigerorden*, in «Wissenschaft und Weisheit», LX, 1997, pp. 46 ss.

[21] B. MATHIS, *Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311)*, Paderborn 1928; W.R. THOMSON, *Checklist of Papal Letters Relating to the Three Orders of St. Francis. - Innocent III - Alexander IV*, in «Archivum Franciscanum Historicum», LXIV, 1971, pp. 367-580.

[22] Cfr. in generale A. VAUCHEZ (ed), *Les ordres mendiants et la ville en Italie centrale (v. 1220 - v. 1350)*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen âge - temps modernes», LXXXIX, 1977, pp. 555-773; K. ELM (ed), *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft* (Berliner

i frati avevano dovuto affrontare fin da subito le ostilità del clero secolare che si sentiva minacciato anche materialmente dall'introdursi dei nuovi Ordini nella loro sfera d'azione, le parrocchie[23]. Gregorio IX fu lungimirante nel riconoscere le grandi possibilità che gli Ordini mendicanti offrivano agli interessi del papato nell'intera *christianitas*, in particolare per le rivendicazioni del suo primato. La concessione di privilegi papali alle comunità mendicanti fu quindi legata al contempo ad un rigoroso vincolo all'obbedienza da parte degli Ordini, i cui superiori dipendevano direttamente dal pontefice e dalle sue disposizioni[24]. I Mendicanti ottennero comunque un sostegno benevolo da vescovi, nobili ed esponenti dei ceti dominanti delle città, che consapevolmente cercarono e spesso ottennero il loro aiuto. Grazie a questo appoggio i Mendicanti riuscirono fino alla metà del XIII secolo a moltiplicare in modo esponenziale il numero dei propri insediamenti in tutta Europa, e in questa operazione i Francescani arrivarono a disporre di conventi e di adepti in misura maggiore rispetto ai Domenicani[25].

Historische Studien, 3; Ordensstudien, II), Berlin 1981; D. BERG (ed), *Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit* (Saxonia Franciscana, 1), Werl 1992; A. VAUCHEZ, *Die Bettelorden und ihr Wirken in der städtischen Gesellschaft*, in O. ENGELS (ed), *Die Geschichte des Christentums*, cit., V, parte V/2, pp. 833-860; I. ULPTS, *Stadt und Bettelorden im Mittelalter*, in «Wissenschaft und Weisheit», LVIII, 1995, pp. 223-260.

[23] Vedi in merito K. PAULUS, *Welt- und Ordensklerus beim Ausgange des XIII. Jahrhunderts im Kampfe um die Pfarr-Rechte*, Essen 1900.

[24] A. WALZ, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*, cit., p. 280 ss.; W.A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order*, cit., I, p. 429, *ad indicem*; J.R.H. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, cit., p. 626, *ad indicem*; GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des Frères Mineurs*, cit., p. 536 ss.; L. IRIARTE, *Der Franziskusorden*, cit., p. 49 ss.; A. PARAVICINI BAGLIANI, *Die römische Kirche von Innozenz III. bis Gregor X.*, in O. ENGELS, *Die Geschichte des Christentums*, cit., V, parte IV/1, pp. 568 ss.

[25] H. HOLZAPFEL, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, cit., pp. 161 ss.; A. WALZ, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*, cit., pp. 151 ss., 174 ss.; W.A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order*, cit., I, pp. 255 ss.; J.R.H. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, cit., parte II, cap. 15; J.B. FREED, *The Friars and German Society*, cit., parte II, cap. 5; R.B. BROOKE, in *Espansione del Francescanesimo tra occidente e oriente*, cit., pp. 123-150; I. BALDELLI - A.M. ROMANINI, *Francesco*,

Fino agli inizi del terzo decennio del XIII secolo anche le corti dell'Europa occidentale svolsero un ruolo di crescente importanza in questo movimento di espansione degli Ordini mendicanti[26]: i primi frati, ad esempio, che raggiunsero l'Inghilterra agli inizi degli anni Venti del XIII secolo[27], approdarono in un paese il cui re, Enrico III, sarebbe diventato maggiorenne solo nel 1234[28] e dove, quindi, era un consiglio di reggenza ad

cit., parte I, in particolare pp. 37-102; J.R. MOORMAN, *Medieval Franciscan Houses* (Franciscan Institute Public. HS 4), New York 1983 (con singole indicazioni dettagliate, anche se in parte errate); GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des Frères Mineurs*, cit., pp. 564 ss.; L. IRIARTE, *Der Franziskusorden*, cit., pp. 78 ss.

26 Sul tema «ordini mendicanti e corti europee» possiamo dare qui solo alcuni rapidi cenni; il sottoscritto sta approntando a questo riguardo un ampio progetto di ricerca.

27 Si vedano in merito D. KNOWLES - R.N. HADCOCK (edd), *Medieval Religious Houses. England and Wales*, London et al. 1953, pp. 182 ss., 189 ss.; R.N. SWANSON, *Church and Society in Late Medieval England*, Oxford 1989; J. BURTON, *Monastic and Religious Orders in Britain, 1000-1300*, Cambridge 1994, cap. 6; C.H. LAWRENCE, *The Friars*, cit., capp. 3 ss. Sui Domenicani cfr. inoltre B. JARRETT, *The English Dominicans*, London 1937[2]; R.F. BENNETT, *The Early Dominicans*, cit., cap. 5; W.A. HINNEBUSCH, *The Early English Friars Preachers*, Roma 1951; W.A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order*, cit., I, p. 427, *ad indicem*; D. BERG, *Armut und Wissenschaft*, cit., pp. 98 ss. Sui Francescani cfr. anche A.G. LITTLE, *Studies in English Franciscan History*, Manchester 1917; E. HUTTON, *The Franciscans in England*, 1224-1538, London 1926, capp. 1-5; J.R.H. MOORMAN, *The Franciscans in England*, Oxford 1974, capp. 2 ss.; J.R.H. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order*, cit., pp. 171 ss.; D. BERG, *Armut und Wissenschaft*, cit., pp. 108 ss.; L. IRIARTE, *Der Franziskusorden*, cit., parte I, cap. 3; J.R.H. MOORMAN, *Some Franciscans in England*, in «Archivum Franciscanum Historicum», LXXXIII, 1990, pp. 405-420. Ulteriore bibliografia sulla storia dei Ordini mendicanti in Inghilterra in E.B. GRAVES, *A Bibliography of English History to 1485*, Oxford 1975, pp. 801 ss.

28 Sulla storia politica in Inghilterra rimandiamo a manuali quali M. POWICKE, *The Thirteenth Century, 1216-1307* (The Oxford History of England, 4), Oxford 1962, capp. 1 ss.; M.T. CLANCHY, *England and its Rulers, 1066-1272*, London - Oxford 1983, parte III, capp. 8 ss.; K. SCHNITH, *England von der normannischen Eroberung bis zum Ende des Hundertjährigen Krieges*, in F. SEIBT (ed), *Handbuch der europäischen Geschichte*, II, Stuttgart 1987, § 12d; R. FRAME, *The Political Development of the British Isles, 1100-1400*, Oxford 1990, parte I, cap. 5; K.-F. KRIEGER, *Geschichte Englands von den Anfängen bis zum 15. Jahrhundert*, München 1990, parte II, cap. 6; A. HARDING, *England*

operare e ad occuparsi della stabilità politica interna[29]. Già in precedenza i Mendicanti erano giunti in Francia[30], dove Luigi VIII e, dopo la sua morte nel 1226, Bianca di Castiglia, madre del successore al trono ancora minorenne, garantirono il loro patrocinio ai religiosi[31] per fondare nuovi insediamenti[32]. Durante la

in the Thirteenth Century, Cambridge 1993, cap. 7. Ulteriore bibliografia in E.B. GRAVES, *A Bibliography of English History to 1485*, cit., parte II, cap. 16 C.

[29] È a tutt'oggi assente una biografia moderna di Enrico III. Rimandiamo a F.M. POWICKE, *Henry III and the Lord Edward*, 2 voll., Oxford 1947; R. STACEY, *Politics, Policy, and Finance under Henry III, 1216-1245*, Oxford 1987; D.A. CARPENTER, *The Minority of Henry III*, Berkeley - Los Angeles 1990; D.B. CARR, *Amici Regis: Administrative Personnel under King Henry III of England, 1216-1258*, Ann Arbor 1990; K.-F. KRIEGER, *Geschichte Englands von den Anfängen*, cit., p. 275, *ad indicem*; D.A. CARPENTER, *Kings, Magnates, and Society: The Personal Rule of King Henry III, 1234-1258*, in *The Reign of Henry III*, London 1996, pp. 75-106; D. BERG, *Deutschland und seine Nachbarn, 1200-1500* (Enzyclopädie Deutscher Geschichte, 40), München 1997, p. 149, *ad indicem*.

[30] Sulla storia politica francese rinviamo qui solo alla manualistica, come R. FOLZ, *Frankreich von der Mitte des 11. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts*, in F. SEIBT (ed), *Handbuch der europäischen Geschichte*, cit., § 11, III; E.M. HALLAM, *Capetian France, 987-1238*, London - New York 1986, capp. 4, 5 ss.; J. EHLERS, *Geschichte Frankreichs im Mittelalter*, Stuttgart 1987, capp. 4 s.; J. FAVIER, *Frankreich im Zeitalter der Lehnsherrschaft, 1000-1515* (Geschichte Frankreichs, 2), Stuttgart 1989, cap. 5; J. EHLERS et al. (edd), *Die französischen Könige des Mittelalters*, München 1996, pp. 168-230.

[31] Cfr. la panoramica in R.W. EMERY, *The Friars in Medieval France. A Catalogue of French Mendicant Convents, 1200-1500*, New York - London 1962. Rimane fondamentale J. LE GOFF, *Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale. État de l'enquête*, in «Annales», XXV, 1970, pp. 924-965.

[32] Così Bianca di Castiglia dopo la morte di Francesco nel 1226 avrebbe ricevuto il suo cuscino come reliquia, mentre in occasione della canonizzazione del Poverello avrebbe inviato in Italia un prezioso drappo; rimandi in R. AVERKORN, *Landesherren und Mendikanten in den burgundischen Territorien vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, in D. BERG (ed), *Könige, Landesherren und Bettelorden. Konflikt und Kooperation in West- und Mitteleuropa bis zur Frühen Neuzeit* (Saxonia Franciscana, 10), Werl 1998, pp. 210 ss. e in C.H. LAWRENCE, *The Friars*, cit., p. 45. Cfr. inoltre le indicazioni bibliografiche sul sostegno ai Francescani a Rouen da parte della casa reale in H. LIPPENS, *Provinciae Franciae chartularium aliaque documenta saec. XIII*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XXX, 1937, pp. 31-68, 282-308, qui pp. 282 ss., 287 ss.,

reggenza di Bianca di Castiglia[33] – Luigi IX raggiungerà infatti la maggiore età nel 1235[34] – si intensificarono ulteriormente i buoni rapporti con gli Ordini mendicanti[35], che furono sempre più «al servizio» della corona[36]. Molto promettente si dimostrò per loro anche la situazione dei regni cristiani nella penisola iberica[37]: proprio nel secondo decennio i Mendicanti furono

292 ss. Sullo sviluppo della provincia francescana di Francia cfr., oltre ai documentati studi di J.-C. SCHMITT, *Où en est l'enquête «Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale?»*, in K. ELM (ed), *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden*, cit., pp. 13-18 e di T. DESBONNETS, *Lo sviluppo degli insediamenti francescani in Francia (1219-1517)*, in I. BALDELLI - A.M. ROMANINI (ed), *Francesco*, cit., pp. 65-90, anche la panoramica in R. AVERKORN, *Landesherren und Mendikanten*, cit., pp. 207 ss. (con bibliografia). Sugli stretti rapporti tra Bianca di Castiglia e il Domenicano Jordan von Sachsen e su donazioni ai Domenicani cfr. W.A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order*, cit., I, p. 257.

33 Su Bianca di Castiglia cfr. in generale R. PERNOUD, *La reine Blanche*, Paris 1972; G. SIVÉRY, *Blanche de Castille*, Paris 1990; M. SHADIS, *Motherhood, Lineage, and Royal Power in Medieval Castile and France: Berenguela of León (1180-1246) and Blanche of Castile (1188-1252)*, Ph.D. Duke University 1994; M. SHADIS, *Piety, Politics and Power: The Patronage of Leonor of England and her Daughters Berenguela of León and Blanche of Castile*, in J.H. MC CASH (ed), *The Cultural Patronage of Medieval Women*, Athens (GA) - London 1996, pp. 202-227.

34 Su Luigi il Santo cfr. Y. DOSSAT (ed), *Le siècle de S. Louis*, Paris 1970; H.P. EYDOUX, *S. Louis et son temps*, Paris 1971; L. CAROLUS-BARRÉ (ed), *Septième centenaire de la mort de saint Louis*, Paris 1976; G. SIVÉRY, *Saint Louis et son siècle*, Paris 1983; J. RICHARD, *Saint Louis*, Paris 1983; J. LE GOFF, *Saint Louis*, Paris 1996 (con bibliografia).

35 Cfr. in merito L.K. LITTLE, *Saint Louis' Involvement with the Friars*, in «Church History», XXXIII, 1964, pp. 125-148, qui pp. 127 ss.

36 R. AVERKORN, *Landesherren und Mendikanten*, cit., pp. 210 s.

37 Sullo sviluppo politico rimandiamo solo a descrizioni generali o manualistiche come J.N. HILLGARTH, *The Spanish Kingdoms, 1250-1516*, I, Oxford 1976; A. MAC KAY, *Spain in the Middle Ages. From Frontier to Empire, 1000-1500*, London 1979; O. ENGELS, *Die Iberische Halbinsel von der Auflösung des Kalifats bis zur politischen Einigung*, in F. SEIBT (ed), *Handbuch der europäischen Geschichte*, cit., § 15 b, c; V.A. ÁLVAREZ PALENZUELA - L. SUÁREZ FERNÁNDEZ (edd), *La consolidación de los reinos hispánicos*, Madrid 1988, capp. 3 ss.; M. RIU RIU, *Edad Media* (Manual de historia de España, 2), Madrid 1989, parte III, capp. 15 ss.; J.L. MARTÍN, *La España medieval* (Manual de historia de España, 2), Madrid 1993, parte III, capp. 3 ss.; L. VONES, *Geschichte*

appoggiati assiduamente nel regno d'Aragona[38] da Giacomo I[39] di cui accompagnarono[40] le imprese espansionistiche, tra le quali la «conquista mallorquina»[41]. A partire dal 1230 circa fu inoltre importante per Giacomo I avere costantemente nella propria cerchia dei Minori, cosicché la loro influenza e il ruolo dei Domenicani[42] crebbe sia sul territorio del regno[43] sia a

der Iberischen Halbinsel im Mittelalter (711-1480), Sigmaringen 1993, parte III, capp. 1 ss.; parte IV, capp. 1 ss.; J. VALDEÓN et al. (edd), *Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos* (Historia de España, 4), Barcelona 1994, parte I, cap. 1/1; parte II, cap. 2; J. TORRES FONTES et al. (edd), *La expansión peninsular y mediterránea (c. 1212-c. 1350)*, I-II (R. MENÉNDEZ PIDAL - J.M. JOVER ZAMORA [edd], *Historia de España*, XIII/1-2), Madrid 1995-1996³, I, parte I, capp. 1 ss.; parte II, capp. 1 ss.; II, parte II, capp. 1 ss.

38 Cfr. A. LINAGE CONDE - A. OLIVER, *Las ordenes religiosas en la baja edad media: los mendicantes*, in J. FERNÁNDEZ CONDE (ed), *Historia de la Iglesia en España*, II/2, Madrid 1982, cap. 3/2; J. GARCÍA ORO, *Francisco de Asis en la España medieval* (Monografías de historia eclesiástica, 16), Santiago de Compostela 1988, p. 551, *ad indicem*.

39 Riguardo al seguito cfr. la ricca raccolta di materiali in A. HUICI MIRANDA - M.D. CABANES PECOURT (edd), *Documentos de Jaime I de Aragón*, 5 voll., Valencia 1976-1988.

40 Oltre a R. MENÉNDEZ PIDAL - J.M. JOVER ZAMORA (edd), *Historia de España*, cit., XIII/2, parte II, cap. 2, su quest'impresa espansionistica di Giacomo I si può confrontare più in generale L. VONES, *Geschichte der Iberischen Halbinsel*, cit., pp. 127 ss.

41 García Oro afferma: «Es conocido que la presencia de los frailes menores fue para Jaime I un elemento constante en sus conquistas y reorganizaciones territoriales ...» (J. GARCÍA ORO, *Francisco de Asis*, cit., p. 454). Cfr. inoltre A. OLIVER e J. FERNÁNDEZ CONDE su «La conquista de Mallorca (/Valencia) y la reorganización de su Iglesia», in J. FERNÁNDEZ CONDE (ed), *Historia de la Iglesia en España*, cit., cap. 1/1: «La época de las grandes conquistas».

42 Rimandiamo qui solo alle attività di Raimondo da Peñaforte, successivamente generale dei Domenicani, che fu padre confessore e consigliere del re ed esercitò una notevole influenza sulle attività missionarie del suo Ordine, anche nella penisola iberica. Cfr. T.N. BISSON, *The Medieval Crown of Aragon*, Oxford 1991, pp. 72 s.

43 Sulle numerose fondazioni di conventi, in particolare in Catalogna, sostenute da Giacomo I, si veda, oltre a A. LÓPEZ FERNÁNDEZ, *La provincia de España de los frailes menores*, Santiago de Compostela 1915 (in parte errato), soprattutto P. DE SANAHUJA, *Historia de la Seráfica Provincia de Cataluña*, Barcelona 1959; J.R. WEBSTER, *Los primeros frailes menores en Cataluña*, in *Jaime I y su época*, com. 3-5, Zaragoza 1982, pp. 269-277.

corte[44]. I frati furono inoltre sempre più spesso impiegati come «confesores, predicadores, inquisidores y maestros de enseñanzas teológicas»[45]. Altrettanto positiva era la situazione dei Mendicanti in Castiglia[46] alla corte di Ferdinando III[47], il quale non solo favorì a Salamanca[48] le nuove comunità monastiche, compresi i rami femminili[49], ma più tardi fece appoggiare dai frati minori[50] anche le sue «campañas andaluzas»[51].

[44] Cfr. P. LINEHAN, *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, III, 4), Cambridge 1971, pp. 223-229; C.H. LAWRENCE, *The Friars*, cit., pp. 179, 241, *ad indicem*.

[45] J. GARCÍA ORO, *Francisco de Asis*, cit., p. 455. Cfr. ora anche S. AGUADÉ NIETO, *Alfonso X y las ordenes mendicantes*, in D. BERG (ed), *Könige, Landesherren und Bettelorden*, cit., pp. 279 ss.

[46] Cfr. in generale D. MANSILLA, *Panorama histórico-geográfico de la iglesia española*, in J. FERNÁNDEZ CONDE (ed), *Historia de la Iglesia en España*, cit., pp. 611-684, sulla Castiglia in particolare pp. 626 ss.

[47] Oltre alla ricca documentazione di J. GONZÁLEZ, *Reinado y diplomas de Fernando III*, 3 voll., Córdoba 1980-1986, e le opere più vecchie come L. FERNÁNDEZ DE RETANA, *San Fernando III y su época*, Madrid 1941; J. GONZÁLEZ, *La reconquista española y repoblación del país*, Zaragoza 1951; J. GONZÁLEZ, *Repoblación de Castilla la Nueva*, 2 voll., Madrid 1975; S. DE MOXÓ, *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval*, Madrid 1979, rimandiamo alla nuova biografia di questo monarca: G. MARTÍNEZ DÍEZ, *Fernando III (1217-1252)* (Corona de España, 1), Palencia - Burgos 1993.

[48] Sulla storia delle Clarisse in Spagna cfr. *Las Clarisas en España y Portugal* (Congreso Internacional Salamanca, 20-25 de septiembre de 1993), 4 voll., Madrid 1994.

[49] J. GARCÍA ORO, *Francisco de Asis*, cit., p. 156.

[50] Cfr. in generale J. GONZÁLEZ, *Las conquistas de Fernando III en Andalucía*, in «Hispania», VI, 1946, pp. 515-631; L. VONES, *Geschichte der Iberischen Halbinsel*, cit., pp. 104 ss.

[51] Cfr. più nel dettaglio A. OLIVER - J. FERNÁNDEZ CONDE, *Las campañas de Fernando III el Santo (1217-1252)*, in J. FERNÁNDEZ CONDE (ed), *Historia de la Iglesia en España*, cit., pp. 27 ss. Sul ruolo di frate Pedro Gallego; guardiano del convento francescano di Toledo e più tardi vescovo di Cartagena, e di altri frati minori nella *campaña andaluza* di Ferdinando cfr. A. LÓPEZ, *Fray Pedro Gallego, primer obispo de Cartagena (1250-1267)*, in «Archivo Ibero-Americano», XXIV, 1925, pp. 65-91; J. GARCÍA ORO, *Francisco de Asis*, cit., pp. 217 ss.

3.

Ben altra la situazione all'interno dell'impero: Federico II, incoronato imperatore a Roma nel novembre 1220 e quindi impegnato in primo luogo nella sottomissione del Regno di Sicilia[52], non dimostrò alcun particolare interesse a favorire i giovani Ordini mendicanti fin dalla loro comparsa sul territorio italiano[53]. Non essendovi da parte di Federico un sostegno attivo a fondare nuovi conventi[54], i Mendicanti avrebbero tratto il convincimento che l'imperatore svevo non avesse l'intenzione di cercare il loro favore o addirittura il loro appoggio, benché i nuovi Ordini, dal canto loro, non fossero certo contrari ad essere sostenuti dall'imperatore[55], malgrado il loro stretto legame con il papato. Come appena detto, mentre in tutti i principali *regna* occidentali i monarchi favorirono, al più tardi a partire dal terzo decennio del XIII secolo, sia Francescani che Domenicani nella costituzione delle loro province, stabilendo un rapporto di fiducia nei confronti degli Ordini mendicanti, si cercherebbe invano qualcosa di analogo da parte di Federico – una sua grave omissione che avrebbe avuto pesanti conseguenze.

[52] Cfr. E. WINKELMANN, *Kaiser Friedrich II.*, I, Leipzig 1889, pp. 96 ss., 127 ss.; G. BAAKEN, *Ius Imperii ad Regnum*, cit., capp. 5 ss.

[53] Cfr. L. PELLEGRINI, *L'espansione degli insediamenti*, cit., pp. 94 ss.; L. PELLEGRINI, *Territorio e città nell'organizzazione insediativa degli Ordini mendicanti in Campania*, in «Rassegna storica salernitana», V, 1986, pp. 9-41.

[54] Cfr. inoltre G. BARONE, *Federico II di Svevia*, cit., pp. 608 ss.; della stessa autrice, *La propaganda antiimperiale nell'Italia federiciana*, cit., pp. 279 s.; C.D. FONSECA, *Federico II e le istituzioni francescane della Sicilia*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia (secoli XIII-XVI)*, cit., pp. 1-9; dello stesso autore, *Federico II di Svevia*, cit., pp. 168 ss.

[55] Sulla concorrenza dei «vecchi» Ordini nei confronti delle più giovani comunità mendicanti, in particolare nel Regno siciliano, cfr. G. VITOLO, *«Vecchio» e «nuovo» monachesimo nel regno svevo di Sicilia*, in A. ESCH - N. KAMP (edd), *Friedrich II.*, cit., pp. 182-200. Cfr. inoltre H. ENZENSBERGER, *Minoriten auf den Bischofsstühlen Apuliens (13.-15. Jahrhundert)*, in «Laurentianum», XXXI, 1990, pp. 441-484; H. HOUBEN, *Das Mönchtum im staufischen Unteritalien (1194-1266)*, in T. KÖLZER (ed), *Die Staufer im Süden. Sizilien und das Reich*, Sigmaringen 1996, pp. 187-209, qui pp. 196, 209 con tabb. 4-5, rimarca giustamente come Domenicani e Francescani siano stati innalzati a seggi vescovili nell'Italia meridionale solo dopo la morte di Federico II.

Ciò fu chiaro ben presto nell'Italia settentrionale e centrale: da Gregorio IX furono affidate soprattutto ai Mendicanti la lotta contro gli eretici[56] e le missioni di mediazione per pacificare le città dilaniate da lotte politiche intestine dopo la costituzione della seconda Lega Lombarda (1226)[57]. I frati, come ad esempio il domenicano Guala de Roniis, esperto di diritto, dimostrarono in questi frangenti la loro efficacia[58]; egli contribuì infatti, tra l'altro, al raggiungimento di una tregua tra Bologna e Modena[59] nel dicembre 1229 e ricoprì un ruolo importante nelle trattative

[56] Per le linee fondamentali della politica papale contro l'eresia vedi H.G. WALTHER, *Häresie und päpstliche Politik, Ketzerbegriff und Ketzergesetzgebung in der Übergangsphase von der Dekretistik zur Dekretalistik*, in W. LOURDEAUX - D. VERHELST (edd), *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th - 13th Century)* (Mediaevalia Lovaniensia, I/4), Louvain 1976, pp. 104-143; H.G. WALTHER, *Haeretica pravitas und Ekklesiologie. Zum Verhältnis von kirchlichem Ketzerbegriff und päpstlicher Ketzerpolitik von der zweiten Hälfte des XII. bis ins erste Drittel des XIII. Jahrhunderts*, in A. ZIMMERMANN (ed), *Die Mächte des Guten und Bösen* (Miscellanea Mediaevalia, 11), Berlin et al. 1977, pp. 286-314; H.G. WALTHER, *Ziele und Mittel päpstlicher Ketzerpolitik in der Lombardei und im Kirchenstaat 1184 - 1252*, in P. SEGL (ed), *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter* (Bayreuther Historische Kolloquien, 7), Köln et al. 1993, pp. 103-130. Sul ruolo degli inquisitori mendicanti cfr. M. D'ALATRI, *L'Inquisizione francescana nell'Italia centrale nel secolo XIII*, Roma 1954; L. PAOLINI, *Gli Ordini mendicanti e l'Inquisizione*, in A. VAUCHEZ (ed), *Les ordres mendiants et la ville*, cit., pp. 695-709; M. D'ALATRI, *Eretici e inquisitori in Italia* (Biblioteca Seraphico-Capuccina, 31), I, Roma 1986, pp. 75-84; T. SCHARFF, *Häretikerverfolgung und Schriftlichkeit* (Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediävistische Beiträge, 4), Frankfurt a.M. et al. 1996, cap. 5 (con bibliografia meno aggiornata).

[57] Cfr. G. FASOLI, *Federico II e la Lega Lombarda. Linee di ricerca*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», II, 1978, pp. 39-74; E. VOLTMER, *Formen und Möglichkeiten städtischer Bündnispolitik in Oberitalien nach dem Konstanzer Frieden: Der sogenannte Zweite Lombardenbund*, in H. MAURER (ed), *Kommunale Bündnisse Oberitaliens und Oberdeutschlands im Vergleich* (Vorträge und Forschungen, 33), Sigmaringen 1987, pp. 97-116.

[58] Vedi i relativi rimandi bibliografici in J.F. BÖHMER (ed), *Die Regesten des Kaiserreiches unter Philipp, Otto IV, Friedrich II, Heinrich (VII), Conrad IV, Heinrich Raspe, Wilhelm und Richard. 1198-1272*, rielaborato da J. FICKER - E. WINKELMANN - F. WILHELM, III (Regesta Imperii, V/3) (d'ora in poi RI V), Innsbruck 1901, p. 2343, *ad indicem*; E. WINKELMANN, *Kaiser Friedrich II.*, cit., II, pp. 56 ss.

[59] Firmatario della pace fu però l'inviato pontificio vescovo Nicola da Reggio; cfr. RI V, n. 13044 (con bibliografia).

della Lega Lombarda con Federico II in preparazione delle pace di Ceprano (1230)[60]. I primi confronti diretti tra lo Svevo e i nuovi Ordini si ebbero a partire dal 1228 circa[61]: dopo che frati minori ebbero protestato in nome del papa per l'oppressione della Chiesa in Sicilia e Puglia[62], alcuni Francescani legati pontifici in Terra Santa vennero in conflitto con Federico II e ne dovettero proclamare la scomunica nell'aprile 1229 a Gerusalemme[63] a causa della sua contestata crociata[64]. L'imperatore reagì con durezza e fece cacciare immediatamente i predicatori francescani dai pulpiti[65]; al suo ritorno dalla Terra Santa, inoltre, ordinò l'allontanamento dei frati minori dal Regno di Sicilia per presunta attività sovversiva[66]. Non è chiaro se i Domenicani fossero risparmiati dalle persecuzioni: i Predicatori si erano fatti

[60] RI V, n. 1795; K. HAMPE (ed), *Die Aktenstücke zum Frieden von S. Germano 1230* (MGH, *Epistolae selectae*, 4), Berlin 1926, pp. 50 ss., n. 16 ss.; p. 119, *ad indicem*. A questo proposito Gregorio IX sottolineava tra l'altro nei confronti di Federico II «la sua soddisfazione per l'accettazione del trattato di pace da parte dell'imperatore, comunicatagli dal domenicano Guala de Roniis» (p. 51, nr. 17). Sull'interpretazione degli accordi cfr. ora G. BAAKEN, *Ius Imperii ad Regnum*, cit., pp. 281 ss.

[61] Un'altra periodizzazione del conflitto tra gli Ordini mendicanti e Federico si trova in G. BARONE, *Federico II di Svevia*, cit., pp. 611 ss.; J.J. HURST, *Franciscan Preaching*, cit., pp. 116 ss.; C.D. FONSECA, *Federico II e gli Ordini Mendicanti*, cit., pp. 168 ss.

[62] RI V, n. 6746; J.L.A. HUILLARD-BREHOLLES (ed), *Historia diplomatica Friderici II.* (d'ora in poi HB), III, Paris 1852, pp. 62 s.

[63] Sulla crociata di Federico cfr. S. RUNCIMAN, *Geschichte der Kreuzzüge*, III, München 1960, pp. 176 ss.; T.C. VAN CLEVE, *The Crusade of Frederick II*, in K.M. SETTON et al. (edd), *A History of the Crusades*, II, Madison et al. 1969², pp. 429 ss.; H.E. MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart 1989⁷, pp. 201 ss.

[64] RI V, n. *1740a.

[65] RI V, n. *1740a; HB, III, p. 139. Cfr. D. BERG, *Staufische Herrschaftsideologie*, cit., p. 31.

[66] Dopo il rapporto di Riccardo da San Germano il duca Rinaldo da Spoleto accelerò l'allontanamento di membri dell'Ordine francescano dal *regnum* siciliano (C.A. GARUFI [ed], *Chronica*, Bologna 1936-1938 [RIS² 7/2] pp. 156 s.). Cfr. anche P. OPLADEN, *Die Stellung der deutschen Könige zu den Orden im 13. Jahrhundert*, Diss. phil., Bonn 1908, p. 35; C.D. FONSECA, *Federico II e gli Ordini Mendicanti*, cit., *passim*.

concedere dal papa nel 1228 la facoltà di accettare «commissiones causarum vel sententiarum executiones» loro delegate dalla Santa Sede[67]; tale privilegio servì probabilmente a ridimensionare la conflittualità intorno a questo Ordine nel mondo.

È evidente che nel Regno di Sicilia tutte le parti erano impegnate a circoscrivere il conflitto[68] e a evitare analoghi contrasti nei territori tedeschi dell'impero, cosa che sostanzialmente avvenne[69]. Qui, indisturbati e liberi dai disordini siciliani, gli Ordini mendicanti poterono proseguire nello sviluppo delle loro province, sostenuti anche da alcuni fautori della casa sveva[70]. Nei territori settentrionali dell'impero non ebbero conseguenze per i Mendicanti e per i loro tentativi di espansione le campagne propagandistiche[71], scatenate in Occidente[72] tanto da Gregorio IX quanto da Federico II in concomitanza con la scomunica dell'imperatore[73]. In tutt'altra direzione si svilupparono invece

[67] T. RIPOLL - A. BREMOND (edd), *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, I, Romae 1729 (d'ora in poi *BOP*), p. 28, n. 28.

[68] A testimonianza di come i Domenicani si adoperassero per circoscrivere il conflitto citiamo come alla firma della pace tra l'imperatore ed il sultano fosse presente come testimone il Domenicano Aymarius, dietro incarico di Federico (RICCARDO DA S. GERMANO, *Chronica*, cit., p. 163).

[69] Va certamente ricordato come all'interno dei conflitti tra svevi e Ordini mendicanti sia necessario distinguere tra gli sviluppi nei territori tedeschi dell'impero e quelli in Italia o nel *regnum* siciliano; cfr. D. BERG, *Staufische Herrschaftsideologie*, cit., pp. 27 ss.

[70] Ulteriori rimandi alle fonti in J.B. FREED, *The Friars and German Society*, cit., pp. 140 ss.

[71] Sulla teoria della «propaganda politica» nel XIII secolo si vedano ora le riflessioni, metodologicamente rilevanti, in P. CAMMAROSANO (ed), *Le forme della propaganda politica nel due e nel trecento* (Collection de l'École Française de Rome, 201), Roma 1994, in particolare il contributo di J. VERGER, pp. 29-44.

[72] Cfr. anche C. MORRIS, *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050-1250*, Oxford 1989, parte III, cap. 22/2.

[73] Dalla ricca bibliografia su questo confronto propagandistico citiamo solo gli studi di F. GRAEFE, *Die Publizistik in der letzten Epoche Kaiser Friedrichs II.*, Heidelberg 1909; E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich der Zweite*, II, pp. 204 ss.; O. VEHSE, *Die amtliche Propaganda in der Staatskunst Kaiser Friedrichs II.*, München 1929; K.J. HEINISCH (ed), *Kaiser Friedrich II. in Briefen und Berichten*

i rapporti degli Ordini mendicanti con gli Svevi in Italia[74], dove i frati, provenienti in gran numero dalla borghesia, non avevano solamente guadagnato una grande influenza sulla società e considerazione nelle città per la loro attività pastorale[75], ma avevano raggiunto un alto grado di comunanza con i problemi sociali e politici della popolazione[76].

Questo riferirsi a forme di vita borghesi e la disponibilità ad essere solidali con i concittadini per salvaguardare le libertà comunali conquistate a fatica, erano atteggiamenti che i figli della borghesia mantenevano anche dopo il loro ingresso nei diversi Ordini mendicanti. Analogamente, nella maggioranza dei casi il singolo frate conservava uno stretto legame con la città natale che rimaneva spesso il centro della sua attività pastorale. Era quindi inevitabile che i frati si confrontassero continuamente sia con le lotte di partito interne ai comuni sia con i contrasti tra le diverse città, caratterizzati spesso dalla nota contrapposizione tra guelfi e ghibellini[77]. Proprio le numerose iniziative

seiner Zeit, Darmstadt 1968, *passim*; A.M. Voci, *Federico II imperatore e i Mendicanti*, cit., pp. 3-28; H.M. Schaller, *Stauferzeit*, cit., in particolare i contributi nn. 1 ss., 9 ss., 13 ss.; P. Herde, *Literary Activities of the Imperial and Papal Chanceries During the Struggle Between Frederick II and the Papacy*, in W. Tronzo (ed), *Intellectual Life at the Court of Frederick II of Hohenstaufen*, cit., pp. 227-239; J.-C. Maire Vigueur, *Religione e politica nella propaganda pontificia*, in P. Cammarosano (ed), *Le forme della propaganda politica*, cit., pp. 65-83; G. Barone, *La propaganda antiimperiale*, cit., pp. 279 ss.

74 H. Zug Tucci mette correttamente in luce il significato di «polemica antitedesca» e «polemica antiimperiale» dalla fine del XII secolo, in P. Cammarosano (ed), *Le forme della propaganda politica*, cit., pp. 45-63.

75 Rimandiamo ad alcuni studi specifici su singole città in A. Vauchez (ed), *Les ordres mendiants et la ville*, cit., pp. 587 ss., 597 ss.

76 Cfr. il paradigmatico (almeno per il tardo XIII secolo) A. Bartoli Langeli, *Nobilità cittadina, scelte religiose, influsso francescano: il caso di Giacomo Coppoli Perugino*, in A. Vauchez (ed), *Les ordres mendiants et la ville*, cit., pp. 619-628.

77 Cfr. in generale D.P. Waley, *The Italian City-Republics*, New York 1969; J.K. Hyde, *Society and Politics in Medieval Italy: The Evolution of the Civic Life, 1000-1350*, London 1973; A. Haverkamp, *Italien im hohen und späten Mittelalter*, in F. Seibt (ed), *Handbuch der europäischen Geschichte*, cit., § 10 IIe; M. Barber, *The Two Cities: Medieval Europe, 1050-1320*, London 1993, parte III, cap. 10.

dei Mendicanti per raggiungere la pace nell'Italia settentrionale e centrale condussero a un loro crescente coinvolgimento in tali conflitti[78]. Va aggiunto che addirittura alcuni Mendicanti intervennero direttamente nelle vita cittadina attraverso la *cura animarum*, giungendo a far modificare gli statuti comunali, ad esempio per la tutela della *libertas ecclesiae*, per le repressione degli eretici e la lotta all'usura[79]. Emblematici in tal senso furono il cosiddetto «movimento dell'Alleluia» del 1233 e l'opera di frati allora famosi come il francescano Gherardo da Modena e il domenicano Giovanni da Vicenza[80].

Nei comuni italiani le divergenze tra gli Ordini e Federico II e i suoi sostenitori si radicarono in epoca seguente nell'ambito del conflitto con la Lega Lombarda[81], in cui molti Mendicanti, soprattutto a causa dell'intransigenza di Federico II dopo la

78 Si vedano in merito le mie riflessioni sulle implicazioni socio-politiche della *vita minorum*, in particolare del pensiero pacifista francescano, in D. BERG, *Gesellschaftspolitische Implikationen der Vita minorum*, cit., pp. 181-194. Cfr. inoltre A. THOMPSON, *Revival Preachers and Politics*, cit., parte II, cap. 6.

79 Si vedano in merito i rimandi alle fonti su riforme e revisioni degli statuti ad opera di mendicanti in città come Bologna, Parma, Milano, Vercelli, Monza ed Alba, in T. SCHARFF, *Häretikerverfolgung und Schriftlichkeit*, cit., cap. 5/2.

80 La *magna devotio* è stata spesso oggetto di ricerche controverse; rimandiamo qui solo a C. SUTTER, *Johann von Vicenza und die italienische Friedensbewegung im Jahre 1233*, Freiburg 1891; A. VAUCHEZ, *Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233: L'action politique des ordres mendiants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen âge - temps modernes», LXXVIII, 1966, pp. 519-549; V. FUMAGALLI, *In margine all'«Alleluia» del 1233*, in «Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», LXXX, 1968, pp. 257-272; D.A. BROWN, *The Year of the Alleluia: 1233. A Time of Quiet and Peace*, in «Studi storici dell'Ordine dei servi di Maria», XXXVII, 1987, pp. 7-118; dello stesso autore, *The Alleluia. A Thirteenth Century Peace Movement*, in «Archivum Franciscanum Historicum», LXXXI, 1988, pp. 3-16; A. THOMPSON, *Revival Preachers and Politics*, cit., pp. 205-218 (con critica a A. VAUCHEZ, *Une campagne de pacification en Lombardie*, cit.); T. SCHARFF, *Häretikerverfolgung und Schriftlichkeit*, cit., cap. 5/2.

81 Sui sostenitori di Federico cfr. ora il documentato studio di E. VOLTMER, *Personaggi attorno all'imperatore: consiglieri e militari, collaboratori e nemici di Federico II*, in S. GENSINI (ed), *Politica e cultura nell'Italia di Federico II*, cit., pp. 71-93.

vittoria a Cortenuova (1237)[82], videro minacciate le libertà comunali anche nelle loro città d'origine. I frati mendicanti in terra italiana maturarono così non di rado una duplice ostilità nei confronti dell'imperatore, perché opprimeva la Chiesa e minacciava le libertà cittadine nella lotta contro i comuni a lui ostili. Iniziative come quella del minore Leone da Milano, che intervenne attivamente negli eventi bellici a fianco degli oppositori dell'imperatore[83], o come la presunta attività di propaganda anti-imperiale del domenicano Giovanni da Vicenza, rafforzavano l'impressione di uno «schierarsi» degli Ordini mendicanti[84]. I frati persero sempre più la posizione di «pacificatori» al di sopra delle parti[85], tanto più che il «postulato della pace» divenne progressivamente un elemento di legittimazione del potere[86] e le parti in lotta all'interno dei comuni non trovarono più alcun motivo per mantenere gli accordi di pace[87].

[82] Sugli avvenimenti cfr. RI V, nn. 2289a-2295. Ulteriore bibliografia in H.M. SCHALLER, *Cortenuova*, in *Lexikon des Mittelalters* (d'ora in poi *LMA*), 9 voll., München 1980-1998, 4, coll. 1759.

[83] Su Leone cfr. P.M. SEVESI, *Beato Leone dei Valvassori da Perego, dell'Ordine dei Frati Minori, Arcivescovo di Milano (1190?-1257)*, in «Studi francescani», NS, XIII, 1927, pp. 70-93, in particolare pp. 80 ss.; *ibidem*, XIV, 1928, pp. 41-55.

[84] Cfr. D. BERG, *Staufische Herrschaftsideologie*, cit., pp. 31 s.; A. THOMPSON, *Revival Preachers and Politics*, cit., p. 242, *ad indicem*.

[85] D. BERG, *Gesellschaftspolitische Implikationen der Vita minorum*, cit., pp. 191 ss. Sulla «tipologia» della «pace concreta» e sulla storia del concetto di pace nell'alto medioevo cfr. ora D. KURZE, *Krieg und Frieden im mittelalterlichen Denken*, in H. DUCHHARDT (ed), *Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Münstersche Historische Forschungen, 1), Köln et al. 1991, pp. 1-44; O.G. OEXLE, *Formen des Friedens in den religiösen Bewegungen des Hochmittelalters (1000-1300)*, in W. HARTMANN (ed), *Mittelalter. Annäherungen an eine fremde Zeit*, Regensburg 1993, pp. 87-109; dello stesso autore, *Friede durch Verschwörung*, in J. FRIED (ed), *Träger und Instrumentarien des Friedens im Hohen und Späten Mittelalter* (Vorträge und Forschungen, 43), Sigmaringen 1996, pp. 115-150, in particolare p. 119 con nota 17 (con bibliografia).

[86] Cfr. H. DICKERHOF, *Friede als Herrschaftslegitimation in der italienischen Politik des 13. Jahrhunderts*, in «Archiv für Kulturgeschichte», LIX, 1977, pp. 366-389.

[87] C. SUTTER, *Johann von Vicenza*, cit., pp. 141 ss.; H. HEFELE, *Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im XIII. Jahrhundert*

Il ruolo degli Ordini mendicanti nell'impero tedesco e nei *regna* occidentali del terzo decennio si configurò diversamente: non si verificarono conflitti simili a quelli italiani, tanto più che in quei paesi non esistevano quelle contrapposizioni per le libertà comunali per le quali i Mendicanti, come s'è detto, provavano una precisa comunanza dovuta alle loro origini. Questo particolare rapporto con la città e il convento d'origine trovò sviluppo in Germania solo molto più tardi tra le figure di spicco dei Mendicanti; negli anni Trenta del XIII secolo importanti cariche e funzioni direttive nelle province francescane tedesche si trovavano, ad esempio, ancora in mano a confratelli stranieri[88]. A tal proposito esistevano dunque profonde «differenze di mentalità» fra province italiane e tedesche degli Ordini mendicanti. Ulteriore peculiarità degli Ordini in Germania, a confronto con l'Europa occidentale è il fatto che non vi fu alcun sostegno deciso da parte del potere centrale dell'impero[89]. Fu soltanto durante la persecuzione degli eretici che si stabilì almeno una iniziale cooperazione[90], prevalentemente con i Domenicani, quando l'imperatore concesse appositi salvacondotti per gli

(Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters, 9), Leipzig - Berlin 1910, pp. 120 ss.

[88] Cfr. D. BERG, *Armut und Wissenschaft*, cit., pp. 102 s., 114 ss.

[89] Sul sostegno ai mendicanti nelle città tedesche si veda più ampiamente K. EUBEL, *Geschichte der oberdeutschen (Straßburger) Minoriten-Provinz*, Würzburg 1886; J. WIESEHOFF, *Die Stellung der Bettelorden in den deutschen freien Reichsstädten im Mittelalter*, Borna - Leipzig 1905; P. SCHLAGER, *Beiträge zur Geschichte der Kölnischen Franziskaner-Ordensprovinz im Mittelalter*, Köln 1904; J.B. FREED, *The Friars and German Society*, cit., cap. 1; D. BERG, *Franziskaner in Westfalen (1215-1800)*, in *Monastisches Westfalen*, Münster 1982, pp. 143-162; M. SEHI, *Die oberdeutsche Minoritenprovinz im Mittelalter*, in *800 Jahre Franz von Assisi* (Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums, NF 122), Wien 1982, pp. 270-288; K.-V. SELGE, *L'espansione degli insediamenti francescani in Germania e nell'Europa centro-orientale*, in I. BALDELLI - A.M. ROMANINI (ed), *Francesco*, cit., pp. 37-45; D. BERG, *Bettelorden und Stadt*, cit., *passim*; D. BERG (ed), *Franziskanisches Leben im Mittelalter* (Saxonia Franciscana, 3), Werl 1994, *passim*.

[90] Oltre alle indicazioni a nota 54 vedi K.-V. SELGE, *Die Ketzerpolitik Friedrichs II.*, in J. FLECKENSTEIN (ed), *Probleme um Friedrich II.* (Vorträge und Forschungen, 16), Sigmaringen 1974, pp. 309-343 (ristampa in G. WOLF [ed], *Stupor mundi*, cit., pp. 449-493); A. BRUSA, *Federico II e gli eretici*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi in Bari», XVII,

inquisitori[91]. Nell'opera di ampliamento delle loro province i frati mendicanti incontrarono invece l'appoggio di numerosi vescovi, alcuni dei quali erano sostenitori degli Svevi[92]. Fino al terzo decennio del XIII secolo tale sostegno non va comunque interpretato in Germania come dimostrazione di un atteggiamento anti-svevo dei benefattori.

Enrico (VII), figlio dell'imperatore, seguì in Germania una propria linea politica concedendo agli Ordini mendicanti, a partire dal 1231, perlomeno modeste donazioni a Ratisbona ed Esslingen[93]. Questa sua indipendenza in politica, che nel 1234 lo portò a trovarsi in conflitto i frati per presunti eccessi nella persecuzione degli eretici[94], finì di lì a poco, dopo la fallita ribellione contro il padre[95]. Successivamente l'imperatore si sforzò almeno di consolidare lo *status quo* per quanto concerneva i rapporti con gli Ordini mendicanti, partecipando tra l'altro alla traslazione delle spoglie di santa Elisabetta[96], con un impli-

1974, pp. 289-326; G.G. MERLO, *Contro gli eretici* (Saggi, 443), Bologna 1996, cap. 4.

[91] RI V, n. 1942. Sull'interpretazione cfr. D. KURZE, *Anfänge der Inquisition in Deutschland*, in P. SEGL (ed), *Die Anfänge der Inquisition*, cit., pp. 131-193, qui pp. 155 ss.

[92] Documenti in J.B. FREED, *The Friars and German Society*, cit., pp. 140 s.

[93] Per il 1231, cfr. RI V, n. 4209a; marzo 1233, cfr. RI V, n. 4277; 2 giugno 1233, cfr. RI V, n. 4282.

[94] RI V, n. 4299a; O. ENGELS, *Die Staufer*, cit., p. 163. Spesso si tralascia come proprio i Domenicani, assieme al vescovo Corrado II di Hildesheim, dopo la morte di Corrado di Marburg premessero perché venisse continuata la persecuzione degli eretici in Germania; fatto giustamente sottolineato da B. Diestelkamp e D. Kurze (D. KURZE, *Anfänge der Inquisition in Deutschland*, cit., p. 183 con nota 187).

[95] O. ENGELS, *Die Staufer*, cit., pp. 164 ss.

[96] RI V, nr. 2172 ss. In quest'occasione l'imperatore non solo lodò i meriti del gran maestro Ermanno di Salza nella canonizzazione di Elisabetta, ma sottolineò anche i suoi buoni rapporti con l'Ordine Teutonico; cfr. H. BEUMANN, *Friedrich II. und die heilige Elisabeth. Zum Besuch des Kaisers in Marburg am 1. Mai 1236*, in *Sankt Elisabeth. Fürstin-Dienerin-Heilige. Aufsätze. Dokumentation. Katalog*, Sigmaringen 1981, pp. 151-166, in particolare p. 160; H. KLUGER, *Hochmeister Hermann von Salza und Kaiser Friedrich II. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Deutschen Ordens* (Quellen und Studien zur

cito riferimento ai suoi rapporti di parentela con la famiglia della santa[97] e presentando richiesta di intercessione al ministro generale dei Francescani Elia da Cortona[98].

4.

In modo sostanzialmente più positivo si svilupparono, invece, fin dall'inizio del terzo decennio del secolo XIII, i rapporti tra Ordini mendicanti e le corti dell'Europa occidentale e meridionale; Luigi IX di Francia, ad esempio, nutriva fin dalla giovinezza una particolare simpatia per ambedue gli Ordini mendicanti, che continuò a sostenere dall'inizio del proprio regno[99]. Non solo il sovrano protesse alcuni importanti conventi, come quelli di Parigi[100], che avevano al tempo stesso il carattere di istituti universitari[101], ma cercò un dialogo costante con i frati, dei quali stimava molto le prediche[102], e la loro presenza a corte. Volle nominare frati mendicanti a suoi confessori, per cui successivamente fu sempre assistito da un Francescano e da un Domenicano[103]. Luigi IX trovava inoltre affinità di pensiero

Geschichte des Deutschen Ordens, 37), Marburg 1987. Sulla storia della presenza francescana in quei luoghi cfr. ora M. WERNER, *Landesherr und Franziskanerorden im spätmittelalterlichen Thüringen*, in D. BERG (ed), *Könige, Landesherren und Bettelorden*, cit., pp. 335 ss.

[97] Cfr. H. BEUMANN, *Friedrich II. und die heilige Elisabeth*, cit., *passim*.

[98] RI V, n. *2172; E. WINKELMANN (ed), *Acta imperii inedita saeculi XIII et XIV. Urkunden und Briefe zur Geschichte des Kaiserreichs und des Königreichs Sicilien*, I, Innsbruck 1880, pp. 299 s., nn. 338 - 1236, dopo il 17 maggio.

[99] Cfr. *supra*, nota 33 e J. LE GOFF, *Saint Louis*, cit., p. 936, *ad indicem*.

[100] Sul particolare sostegno dato da Luigi IX all'insediamento francescano a Parigi cfr. L. BEAUMONT-MAILLET, *Le Grand Couvent des Cordeliers de Paris*, Paris 1975, pp. 12 ss., 39 s.

[101] Sullo studio degli Ordini mendicanti e sulla loro presenza a Parigi cfr. D. BERG, *Armut und Wissenschaft*, cit., pp. 85 ss., 104 ss.

[102] Documenti in L.K. LITTLE, *Saint Louis' Involvement with the Friars*, cit., pp. 128 ss.; J. LE GOFF, *Saint Louis*, cit., pp. 332, 337.

[103] È molto difficoltosa una identificazione di questi confessori mendicanti; cfr. L.K. LITTLE, *Saint Louis' Involvement with the Friars*, cit., pp. 127 s.; J. LE GOFF, *Saint Louis*, cit., pp. 331 s.

soprattutto con i Francescani per quanto riguardava le proprie idee di una generale riforma della vita religiosa ed economica: la critica all'usura e a tutti i suoi negativi effetti sociali poggiava, almeno in parte, su corrispondenti concezioni francescane[104]. Nel 1240, infine, su istruzione di Luigi IX, dotti degli Ordini mendicanti sostennero a Parigi una disputa sul Talmud con dei rabbini, evento a cui va collegata non solo la sua messa al bando in Francia, ma anche i successivi roghi di moltissimi esemplari[105].

Senza ombra di conflitto si svilupparono anche i rapporti tra i Mendicanti e la corte in Inghilterra, dove Enrico III li stimava per la loro preparazione pastorale e scientifica[106]. I frati ebbero ben presto non solo accesso alla corte, ma divennero anche membri del Consiglio reale, come fu per i Domenicani Giovanni di St. Giles e Giovanni di Darlington[107]. Il monarca sostenne inoltre la creazione da parte degli Ordini mendicanti di istituti di istruzione, soprattutto a Oxford[108], dove i frati si guadagnarono

[104] Cfr. J. LE GOFF, *Saint Louis*, cit., pp. 948 s. (indice: *économie*); C.H. LAWRENCE, *The Friars*, cit., pp. 166 s.

[105] Su questi conflitti cfr. L. POLIAKOV, *Geschichte des Antisemitismus*, I-II, Worms 1977-1978, I, cap. 4/4; II, p. 226, *ad indicem*; H. GREIVE, *Die Juden. Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa*, Darmstadt 1992^4, pp. 88 ss.; J. COHEN, *The Friars and the Jews*, Ithaca - London 1986^2, p. 299, *ad indicem*; H. MACCOBY (ed), *Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, London 1996, pp. 19 ss.

[106] Cfr. E. HUTTON, *The Franciscans in England*, cit., p. 320, *ad indicem*; J.R.H. MOORMAN, *Some Franciscans in England*, cit., pp. 172 ss. Così Lawrence caratterizza le qualità dei frati mendicanti alla corte imperiale: «[The friars] were highly educated men, practised in logical analysis, who had travelled in persuit of learning or in the service of their order. Being members of an international organisation, they had contacts abroad; some of them had unusual linguistic skills»; C.H. LAWRENCE, *The Friars*, cit., p. 175.

[107] C.H. LAWRENCE, *The Friars*, cit., p. 174.

[108] Cfr. A.G. LITTLE, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford 1892; M.W. SHEEHAN, *The Religious Orders 1220-1370*, in J.I. CATTO (ed), *The History of the University of Oxford*, I, Oxford 1984, pp. 193-221; A.B. COBBAN, *The Medieval English Universities: Oxford and Cambridge to c. 1500*, Berkeley - Los Angeles 1988, p. 459, *ad indicem*; M. ASZTALOS, *Die theologische Fakultät*, in W. RÜEGG (ed), *Geschichte der Universität in Europa*, I, München 1993, pp. 363 ss.

ben presto grande considerazione tra studenti e docenti[109]. Enrico III continuò ad appoggiare ambedue gli Ordini attraverso sovvenzioni a partire dagli inizi del terzo decennio del secolo, come ad esempio nel 1231 e nel 1237 concedendo possedimenti al convento francescano a Lincoln[110], o nel 1235 e nel 1237 con la donazione di legname da costruzione agli insediamenti di Carlisle, Colchester e Lichfield[111]. Più tardi il re sfruttò l'abilità dei Francescani come mediatori di pace allorché nel 1233 inviò Agnello da Pisa nelle regioni di confine del Galles[112]. Anche nel periodo successivo il francescano Adamo di Marsh venne impiegato da Enrico III, non di rado assieme ad altri frati mendicanti, in missioni di politica interna ed estera tanto che frate Adamo riuscì ad approdare ad una posizione chiave a corte[113].

Anche nei regni cristiani della penisola iberica gli Ordini mendicanti si trovarono in posizione altrettanto prossima alla corte. Contrariamente a quanto avveniva nel Sacro Romano Impero, i monarchi iberici cercavano volutamente la vicinanza dei frati che, da un lato, sfruttavano la spinta della Reconquista verso Andalusia, Valencia, Mallorca e Murcia per costituire nuove province[114], tanto più che singoli frati accompagnarono addi-

[109] H. FELDER, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden*, Freiburg 1904, pp. 259 s., 551, *ad indicem*; D. BERG, *Armut und Wissenschaft*, cit., pp. 98 s., 108 ss.; M. O'CARROL, *The Educational Organization of the Dominicans in England and Wales 1221-1338: A Multidisciplinary Approach*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», L, 1980, pp. 23-62; I.W. FRANK, *Die Bettelordensstudia im Gefüge des spätmittelalterlichen Universitätswesens* (Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge, 83), Stuttgart 1988, pp. 12 s.; B. ROEST, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Leiden 2000.

[110] Documenti in E. HUTTON, *The Franciscans in England*, cit., p. 77.

[111] *Ibidem*, pp. 75, 89, 93.

[112] Lo si deduce da Tommaso da Eccleston nel suo affidabile rapporto: A.G. LITTLE (ed), *Fr. Thomae vulgo dicti de Eccleston tractatus de adventu Fratrum Minorum in Angliam*, Manchester 1951, p. 76.

[113] Rimandi in C.H. LAWRENCE, *The Friars*, cit., pp. 174 s.

[114] Cfr., in particolare su Valencia, R.I. BURNS, *El reino de Valencia en el siglo XIII*, 2 voll., Valencia 1982; E. BELENGUER (ed), *Història del País Valencià*,

rittura gli eserciti come cappellani[115]. Dall'altro lato i Mendicanti erano utili ai re poiché fungevano da «fuerza unificadora» nei territori acquisiti dalla Reconquista[116].

Giacomo I d'Aragona[117], ad esempio, prese questi Ordini sotto la sua protezione, appoggiando in particolare fino circa al 1240 i Domenicani, che nominò ben presto suoi confessori e consiglieri[118]. I Mendicanti svolsero inoltre un ruolo importante

3 voll., Barcelona 1988-1989; L. VONES, *Geschichte der Iberischen Halbinsel*, cit., p. 378, *ad indicem* e ulteriori indicazioni bibliografiche in U. VONES-LIEBENSTEIN, *Valencia*, in *LMA*, 8, coll. 1384 s.; su Mallorca cfr. A. PONS, *Historia de Mallorca*, I, Palma de Mallorca 1964; J. MASCARÓ PASARIUS (ed), *Historia de Mallorca*, 3 voll., Palma de Mallorca 1970-1972; L. VONES, *Geschichte der Iberischen Halbinsel*, cit., p. 375, *ad indicem* e ulteriori rimandi bibliografici in L. VONES, *Mallorca*, in *LMA*, 6, coll. 174 s.; L. VONES, *Geschichte der Iberischen Halbinsel*, cit., p. 320.

[115] L'insediamento dei Francescani nel regno di Aragona progredì parallelamente alla *reconquista*, è quanto afferma J.R. WEBSTER, *Els Menorets. The Franciscans in the Realm of Aragon* (Studies and Texts, 114), Toronto 1993, p. 18.

[116] *Ibidem*, p. 103. Sul concetto di *reconquista* si vedano ora le documentate trattazioni di O. ENGELS, *Reconquista*, in O. ENGELS, *Reconquista und Landesherrschaft. Studien zur Rechts- und Verfassungsgeschichte Spaniens im Mittelalter* (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, NF 53), Paderborn et al. 1989, pp. 279-300.

[117] Cfr. in generale su Giacomo I, C. DE TOURTOULON, *Don Jaime I el Conquistador*, 2 voll., Valencia 1874^{2}; F. SOLDEVILA, *Els grans reis del segle XIII. Jaume I, Pere el Gran*, Barcelona 1965^{2}; F. SOLDEVILA, *Jaume I el Conqueridor*, Barcelona 1969^{2}; J.L. SHNEIDMAN, *The Rise of the Aragonese-Catalan Empire, 1200-1350*, II, New York et al. 1970, p. 601, *ad indicem*; O. ENGELS, *Schutzgedanke und Landesherrschaft im östlichen Pyrenäenraum (9.-13. Jahrhundert)* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 2. R., 14), Münster 1970, p. 345, *ad indicem*; *Jaime I y su época*, cit., *passim*; P. LINEHAN, *The Spanish Church*, cit., capp. 1 ss.; R.I. BURNS (ed), *Los mundos de Alfonso el Sabio y Jaime el Conquistador. Razón y fuerza en la Edad Media* (Estudios Universitarios, 43), Valencia 1990; A. UBIETO ARTETA, *Creación y desarrollo de la Corona de Aragón*, Zaragoza 1987, *passim*; O. ENGELS, *Reconquista*, cit., p. 457, *ad indicem*; T.N. BISSON, *The Medieval Crown of Aragon*, cit., p. 227, *ad indicem*; L. VONES, *Geschichte der Iberischen Halbinsel*, cit., p. 364, *ad indicem*; B.F. REILLY, *The Medieval Spains*, Cambridge 1994, p. 221, *ad indicem*.

[118] Cfr. A. LÓPEZ FERNANDEZ, *Confesores de la familia real de Aragón*, in «Archivo Ibero-Americano» XXXI, 1929, pp. 145-240, 289-337.

nel rinnovamento della vita ecclesiale[119], in particolare nelle aree riconquistate e da ricristianizzare[120]. In linea con la loro missione[121], i frati eruditi si assunsero infine il compito, di coltivare il dialogo con ebrei e musulmani; i Domenicani cominciarono quindi ben presto e con il sostegno del re ad istituire apposite scuole di lingua per i loro predicatori e missionari[122].

[119] Giacomo I dal 1230 sostenne fattivamente conventi minoriti a Barcellona, Gerona, Lerida und Saragozza; cfr. per le fonti AMBRÒS DE SALDES, *La orden franciscana en el antiguo reino de Aragón*, in «Revista de estudios franciscanos», I, 1907, pp. 279 ss., e in generale J.R. WEBSTER, *Els Menorets*, cit., p. 78.

[120] Seguendo il cammino della *reconquista*, Giacomo I trasferì a Mendicanti proprietà terriere appena acquisite, per esempio nel 1238 al convento francescano di Mallorca e nel 1239 ai Minoriti di Valencia; J.R. WEBSTER, *Els Menorets*, cit., p. 79. Cfr. anche J.L. SHNEIDMAN, *The Rise of the Aragonese-Catalan Empire*, cit., II, p. 601, *ad indicem*.

[121] Cfr. B. ALTANER, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*, Habelschwerdt 1924; L. LEMMENS, *Geschichte der Franziskanermissionen* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 12), Münster 1929; O. VAN DER VAT, *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts* (Missionswissenschaftliche Studien, Neue Reihe 6), Werl 1934; W.A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order*, cit., I, pp. 41 ss.; E.R. DANIEL, *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*, Lexington 1975; *Espansione del Francescanesimo tra occidente e oriente*, cit., in particolare i contributi di K. ELM, pp. 69-103 e F. GABRIELI, pp. 105-122; B. H. WILLEKE, *Die Franziskaner und die Missionen des Mittelalters*, in *800 Jahre Franz von Assisi*, cit., pp. 221-231; L. IRIARTE, *Der Franziskusorden*, cit., parte I, cap. 12; B.Z. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches Toward the Muslims*, Princeton 1984; D. BERG, *Kreuzzugsbewegung und Propagatio Fidei. Das Problem der Franziskanermission im 13. Jahrhundert und das Bild von der islamischen Welt in der zeitgenössischen Ordenshistoriographie*, in A. ZIMMERMANN (ed), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, 17), Berlin - New York 1985, pp. 59-76; C.T. MAIER, *Preaching the Crusades. Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century*, Cambridge 1994, p. 198, *ad indicem*; F. WALSH - A. MOONS (edd), *Mission in the Franciscan Tradition* (Spirit and Life, 6), St. Bonaventure 1994. Ulteriori indicazioni bibliografiche in «Bibliographia Missionaria», LVI ss., 1993 ss.

[122] Venne così fondato, anche da parte dei Domenicani, uno *studium arabicum*, dove otto padri predicatori potevano seguire studi linguistici. In particolare il generale domenicano Umberto da Romans né seguì gli sviluppi con perseveranza, criticandone la stasi nel 1255. Cfr. D. BERG, *Armut und Wissenschaft*, cit., pp. 101 s. In generale H. SANTIAGO-OTERO - J.M. SOTO RÁBANOS, *La transmisión del saber y su difusión social. La sistematización del saber y su*

5.

È dunque il caso di tener conto di questi sviluppi positivi per gli Ordini mendicanti nell'Europa occidentale e sud-occidentale quando si vogliano considerare i conflitti politici in cui essi si trovarono coinvolti dalla fine del terzo decennio del secolo nel Regno di Sicilia e nell'Italia centrale e settentrionale. Sussisteva il pericolo, in particolare, che la già ricordata lotta tra le parti si insinuasse negli Ordini stessi, nei quali erano comunque presenti anche seguaci degli Svevi[123]. Per conservare la stabilità interna e la centralità degli obiettivi dell'Ordine il capitolo generale di Parigi dispose già nel 1234 che i Predicatori non assumessero più in futuro incarichi economici o politici all'interno dei comuni[124]. Anche il ministro generale dei Minori, Elia da Cortona[125], si

transmisión entre la minoría culta: Escuelas, universidades, escritura, libro y bibliotecas, in J.Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et al. (edd), *La época del Gótico en la cultura española (c. 1220 - c. 1480)* (R. MENÉNDEZ PIDAL - J.M. JOVER ZAMORA [edd], *Historia de España*, 16), Madrid 1994, parte III, cap. 1.

[123] Salimbene da Parma nella sua cronaca menziona esplicitamente i Minoriti Gerardo da Parma e Bernardo Bafulus tra i sostenitori dell'imperatore a Parma; O. HOLDER-EGGER (ed), *Cronica fratris Salimbene de Adam Ordinis Minorum* (MGH, *Scriptores*, 32), Hannover 1905-1913, pp. 75, 613. Cfr. anche E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich der Zweite*, cit., II, pp. 232, *564 s.; E. WINKELMANN, *Kaiser Friedrich II.*, cit., II, p. 453 con nota 4; D. BERG, *Staufische Herrschaftsideologie*, cit., p. 33.

[124] B.-M. REICHERT (ed), *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum* (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 3), I, Romae 1898, p. 4.

[125] Sul generalato di Elia da Cortona vedi R.B. BROOKE, *Early Franciscan Government. Elias to Bonaventure* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, NS 8), Cambridge 1959; A. BRUSA, *Federico II e gli eretici*, cit., pp. 289 ss.; G. BARONE, *Frate Elia*, in «Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», LXXXV, 1974-1975, pp. 89-144; C. SCHMITT, *I vicari dell'ordine francescano da Pietro Cattani a Frate Elia*, in *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226*, cit., pp. 253 ss.; G. BARONE, *Federico II di Svevia e gli ordini mendicanti*, cit., *passim*; D. BERG, *Elias von Cortona*, cit., *passim*; A.M. VOCI, *Federico II imperatore e i Mendicanti*, cit., pp. 3-28; D. BERG, *L'impero degli Svevi e il gioachimismo francescano*, cit., pp. 133-167; dello stesso autore, *Staufische Herrschaftsideologie*, cit., pp. 32 ss.; S. NICOLOSI, *Il Francescanesimo tra idealità e storicità. Il dibattito sulla povertà da Frate Elia alla «Magna Disceptio» (1226-1312)*, S. Maria degli Angeli 1988; G. BARONE, *Frate Elia: suggestioni da una rilettura*, in *I compagni di Francesco e la prima*

prodigò per la coesione interna dell'Ordine, che stava vivendo una grave crisi, da un lato per la guida autocratica dello stesso Elia[126], dall'altro per le trasformazioni formativo-sociologiche interne dovute all'ingresso di un numero sempre maggiore di intellettuali e alla spinta verso una crescente clericalizzazione[127]. *Clerici* francescani erano attratti ad assumere ruoli guida nella Chiesa e nella società forti della loro preparazione e competenza, altri Minoriti erano invece impegnati a salvaguardare nel tempo le forme di vita francescane originarie[128]. Questo contrasto tra concezioni totalmente diverse circa una *vita minorum* adatta ai tempi e circa il ruolo dei laici all'interno dell'Ordine portò a duri scontri all'interno della comunità francescana[129], con tensioni che furono inoltre acuite dal problema dello schierarsi dell'Ordine nell'esplosione del conflitto tra papato e impero.

Questa crisi interna francescana culminò in concomitanza con la scomunica dell'imperatore il 20 e 24 marzo 1239[130], divenendo una lotta di potere tra gruppi concorrenti. Da una parte vi erano questioni sull'identità stessa dell'ordine, dall'altra l'atteggiamento

generazione minoritica, Atti del XIX convegno internazionale, Assisi 17-19 ottobre 1991, Spoleto 1992, pp. 59-80; S. VECCHIO, *Elia d'Assisi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLII, 1993, pp. 450-458; C.D. FONSECA, *Federico II e gli Ordini Mendicanti*, cit., pp. 174 ss., G.G. MERLO, *Federico II, gli eretici, i frati*, cit., p. 62 ss.; N. KUSTER, *Franziskus und sein Predigerorden*, cit., pp. 59 ss.

[126] Cfr. i relativi documenti in D. BERG, *Elias von Cortona*, cit., pp. 113 ss.

[127] Su questa progressiva clericalizzazione, sostenuta anche dal papato, cfr. L.C. LANDINI, *The Causes of the Clericalization of the Order of Friars Minor 1209-1260 in the Light of Early Franciscan Sources*, Chicago 1968; R. MANSELLI, *La clericalizzazione dei Minori e San Bonaventura*, in *San Bonaventura francescano*, Atti del XIV convegno internazionale del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 14-17 ottobre 1973), Todi 1974, pp. 183-208; D. BERG, *Armut und Wissenschaft*, cit., pp. 67 ss.; N. KUSTER, *Franziskus und sein Predigerorden*, cit., pp. 46 ss.

[128] D. BERG, *Armut und Wissenschaft*, cit., pp. 69 ss.; dello stesso autore, *Elias von Cortona*, cit., pp. 120 ss. e *Staufische Herrschaftsideologie*, cit., pp. 33 ss.

[129] D. BERG, *Vita Minorum*, cit., pp. 157-196.

[130] RI V, n. 2428b.

dei Francescani nei confronti della casa sveva[131]. Per iniziativa di numerosi intellettuali all'interno dell'Ordine, Gregorio IX intervenne personalmente sulle sorti della comunità minorita poche settimane dopo la scomunica di Federico II; il pontefice non solo depose Elia da Cortona, in rapporti di confidenza con l'imperatore, ma sostenne anche profonde trasformazioni nella struttura organizzativa e istituzionale dell'Ordine e una sua coerente clericalizzazione[132]; riuscì così al papa di consegnare la guida dei Minori nelle mani delle forze riformatrici, assicurandosi la disponibilità dei frati a favore degli interessi papali. Rimasero tuttavia notevoli forze d'opposizione soprattutto nelle province italiane che si attenevano alle forme primitive della vita francescana[133], e lo stesso valeva fondamentalmente anche per quei frati rimasti comunque fedeli all'imperatore[134]. Lo stesso Elia da Cortona continuava ad essere attivo; dopo la scomunica, originata anche dai suoi tentativi di riconciliare imperatore e papa, aveva cercato con forza di entrare nelle file imperiali, ma Federico II lo aveva utilizzato sempre più come strumento per influire sull'Ordine francescano[135] e come oggetto di campagne propagandistiche[136]. Anche Gregorio IX fece conto sugli Ordini mendicanti, ai quali aveva comunicato nell'aprile 1239 la sentenza di scomunica contro Federico II[137] in tutto l'Occidente,

[131] Sulla storia di questi avvenimenti cfr. D. BERG, *Elias von Cortona*, cit., pp. 120 ss.

[132] Cfr. la descrizione dei fatti da parte di Giordano da Giano (H. BÖHMER [ed], *Chronica Fr. Jordani* [Collection d'Études, 6], Paris 1908, p. 66, n. 58), Tommaso da Eccleston (A.G. LITTLE [ed], *Fr. Thomae vulgo dicti de Eccleston tractatus*, cit., p. 13, nn. 68 s.; p. 14, n. 85) e Salimbene (O. HOLDER-EGGER [ed], *Cronica*, cit., pp. 158 s.).

[133] Cfr. D. BERG, *Vita Minorum*, cit., pp. 165 ss.

[134] Cfr. D. BERG, *Elias von Cortona*, cit., pp. 121 ss.

[135] Cfr. *ibidem*, pp. 122 ss.

[136] Cfr. ad esempio lo scritto propagandistico di Federico a Gregorio IX tra maggio e luglio 1239, in riferimento alle vicende riguardanti Elia da Cortona, riportato in HB V, pp. 346 ss.

[137] Sulle argomentazioni di diritto canonico di Gregorio IX contro Federico II cfr. J.P. LOMAX, *«Ingratus» or «indignus»: Canonistic Argument in the Conflict Between Pope Gregory IX and Emperor Frederick II*, Ph.D. University

incaricandoli al contempo della sua divulgazione[138]. Il successore di Pietro fece infine scatenare una campagna propagandistica in cui Federico II fu giudicato secondo categorie storico-teologiche[139] e definito, come nel famoso manifesto del maggio-giugno 1239 *Ascendit de mari*[140], precursore dell'Anticristo e mostro che avrebbe distrutto il mondo e le fondamenta della fede cattolica[141].

Con queste opere, alla cui stesura collaborò in qualità di vicecancelliere pontificio il domenicano Jacopo Buoncambio[142], il papa fece proprie alcune tendenze della devozione popolare contemporanea, caratterizzata dalla paura dell'Anticristo e dell'imminente fine del mondo[143]. Anche nella comunità minoritica tale campagna trovò considerazione[144], tanto più che l'Ordine

of Kansas 1987, in particolare *The Plaint of Imperial Ingratitude as a Prelude to Deposition*, parte I, cap. 4.

[138] *Regesta pontificum Romanorum* ..., ed. A. POTTHAST, I, Berlin 1874, n. 10725.

[139] Su manoscritti con tematiche apocalittiche e rappresentazioni iconografiche in relazione a Federico II cfr. S. LEWIS, *Reading Images. Narrative Discourse and Reception in the Thirteenth-Century Illuminated Apocalypsy*, Cambridge 1995.

[140] MGH, *Epistolae saec. XIII e regestis pontificum Romanorum selectae*, ed. G.H. PERTZ - C. RODENBERG, I, Berlin 1883, pp. 646 ss., n. 750; RI V, nn. 7241, 7245.

[141] Sui riferimenti escatologici nella propaganda papale, e più tardi imperiale, cfr. oltre a F. GRAEFE, *Die Publizistik in der letzten Epoche Kaiser Friedrichs II.*, cit., e O. VEHSE, *Die amtliche Propaganda in der Staatskunst Kaiser Friedrichs II.*, cit., in particolare i lavori di H.M. Schaller relativi a questo argomento in H.M. SCHALLER, *Stauferzeit*, cit., p. 616, *ad indicem*; inoltre P. MORPURGO, *Federico II e la fine dei tempi nella profezia del cod. Escorialense f. III. 8*, in «Pluteus», I, 1983, pp. 135-167; D. BERG, *L'impero degli Svevi e il gioachimismo francescano*, cit.; S. SCHMOLINSKY, *Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita* (MGH, *Studien und Texte*, 3), Hannover 1991 (con bibliografia).

[142] Cfr. *Regesta pontificum Romanorum*, cit., II, p. 1285.

[143] D. BERG, *Staufische Herrschaftsideologie*, cit., p. 36; cfr. anche G. TOGNETTI, *Profetismo e tensione religiosa nei centri comunali*, in P. TOUBERT - A. PARAVICINI BAGLIANI (edd), *Federico II e il mondo mediterraneo*, cit., pp. 319-331.

[144] G. Barone parla di «mendicanti attivi sul piano ideologico», in G. BARONE, *La propaganda antiimperiale*, cit., p. 287

continuava a vivere una grave crisi dopo le lotte che erano sorte su Elia da Cortona. Furono soprattutto i Francescani italiani, nel quarto decennio del XIII secolo, a interrogarsi sulla funzione del loro Ordine nella storia della salvezza, e in tutto ciò le persecuzioni della Chiesa e in particolare degli Ordini mendicanti da parte di Federico II assunsero una sorta di «funzione catalizzatrice» nelle riflessioni dei Minori, improntate alla teologia e all'escatologia gioachimite[145]. Secondo Salimbene da Parma all'interno della comunità sia i fautori sia gli oppositori della riforma utilizzarono, ciascuno a suo modo e per mancanza di proprie concezioni autonome teologiche ed escatologiche, le presunte profezie dell'abate calabrese, applicando all'Ordine francescano la sua predizione circa l'esistenza di due Ordini e l'opera salvifica dei *viri spirituales* alla fine dei tempi[146]. I sacrifici compiuti dai Minoriti nella lotta contro Federico II nel quarto decennio sembrarono pienamente giustificati nella prospettiva di tali riflessioni teologico-escatologiche; al contempo le interpretazioni francescane della dottrina di Gioacchino da Fiore offrirono ai Minoriti la possibilità di determinare per parte loro il ruolo dell'Ordine nella storia della salvezza, legittimandolo in modo quasi inattaccabile, ossia in senso escatologico, di fronte ai suoi detrattori[147]. Al tempo stesso, le lotte contro gli Svevi portarono, perlomeno indirettamente, al perdurare dei contrasti interni in merito alla giusta interpretazione della *vita minorum* adatta ai tempi, compromettendo in tal modo la stabilità della comunità francescana.

Dopo la nuova scomunica di Federico II, furono ancora una volta gli Ordini mendicanti che operavano prevalentemente come predicatori, messi e collettori pontifici, a dover sopportare in Italia, e più precisamente nel regno di Sicilia, il peso maggiore

[145] Cfr. D. BERG, *L'impero degli Svevi e il gioachimismo francescano*, cit., pp. 145 ss.

[146] O. HOLDER-EGGER (ed), *Cronica*, cit., p. 236.

[147] Sulle tendenze gioachimite nella comunità francescana cfr. le indicazioni bibliografiche in D. BERG, *L'impero degli Svevi e il gioachimismo francescano*, cit., pp. 133-135 con note 1-3 e *supra*, nota 136.

dei conflitti con l'imperatore ed i suoi sostenitori[148]. Anche dopo il 1239 l'imperatore, come già nel 1229, reagì con le consuete repressioni non solo fece ben presto bandire gli Ordini mendicanti dal regno di Sicilia[149], ma ordinò analoghe misure nelle città della Lombardia fedeli all'impero[150]. Va tuttavia preso atto che l'imperatore, almeno fino al 1245 circa, non intervenne con la massima durezza, ad esempio tollerando non solo il permanere di conventi[151], ma anche certe loro attività nel regno di Sicilia[152]. Federico II intendeva probabilmente arginare l'impegno dei frati a favore del papa e, dimostrando una certa accondiscendenza nei loro confronti, riservarsi l'opportunità di veder cambiare il loro atteggiamento verso il casato svevo.

Tale strategia è ravvisabile tanto nel costante sostegno al deposto Elia da Cortona quanto negli scritti che Federico II indirizzò al capitolo generale dei Domenicani nel 1241 e nel 1246, lamentandone l'ingiustificata ingerenza degli Ordini mendicanti in questioni temporali e la sobillazione della gente semplice contro l'imperatore e l'impero[153]. Scopo dello Svevo era quello di ottenere, se non proprio un «cambiamento di fronte» degli Ordini mendicanti, almeno il loro ritiro da attività politiche

148 Sui vari campi d'azione dei Francescani cfr. H. HOLZAPFEL, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, cit., pp. 210 ss.

149 RICCARDO DA S. GERMANO, *Chronica*, cit., pp. 200, 207. Sugli sviluppi della politica ecclesiastica nel *regnum* siciliano cfr. N. KAMP, *Kirche und Monarchie im staufischen Königreich Sizilien* (Münstersche Mittelalter-Schriften 10/I, 1-4), I/1-4, Münster 1973-1982.

150 Cfr. RI V, n. 2437; HB V, p. 343.

151 Cfr. le fonti documentarie in G. BARONE, *Federico II di Svevia*, cit., pp. 615 ss. In generale cfr. V. SIVO, *Federico II e il Mezzogiorno*, in «Quaderni medievali», XXXIX, 1995, pp. 209-226. Sui Predicatori cfr. in particolare G. CIOFFARI, *Storia dei Domenicani in Puglia (1221-1350)*, cit.

152 Così, ad esempio, i Domenicani già nel 1244, incuranti delle tensioni con la corte imperiale, poterono tenere indisturbati il loro capitolo provinciale a Napoli; T. KAEPPELI (ed), *Acta capitulorum provincialium Provinciae Romanae* (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 20), Romae 1941, p. 1.

153 HB V, p. 1098; HB VI, pp. 478 s. Cfr. anche E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich der Zweite*, cit., II, p. 232.

di qualsiasi genere. Un desiderio irrealizzato per Federico II, anche se i vertici dell'Ordine domenicano si impegnarono per parte loro almeno a ridurre la conflittualità. Dal 1239, infatti, numerosi capitoli generali diedero disposizione affinché i Predicatori in futuro non si facessero coinvolgere nei conflitti interni ai comuni o non svolgessero attività diplomatiche su incarico di autorità laiche o ecclesiastiche[154]. Parimenti fu deciso di comminare sanzioni a quei Domenicani che nelle parole e nei fatti avessero appoggiato il fronte imperiale[155]; ciò significa che nel quarto decennio del XIII secolo tra i sostenitori dell'imperatore figuravano ancora frati predicatori, quali Rolando e Nicolò che nel 1246 si presentarono a Innocenzo IV su incarico dell'imperatore e con grande irritazione del pontefice cercarono di dimostrare l'ortodossia di Federico II[156].

Va ancora sottolineato tuttavia che, quando fu rinnovata la scomunica dello Svevo, il coinvolgimento degli Ordini mendicanti fu meno risoluto in Germania e negli altri *regna* occidentali che non nel regno di Sicilia[157]. In terra tedesca, sulla base di un reclamo da parte imperiale, possono essere dimostrate iniziative in tal senso nel solo territorio dell'arcidiocesi di Colonia[158], dove i Mendicanti vennero sostenuti in modo determinante dall'arcivescovo di Colonia Corrado di Hochstaden, che si trovava in aperto contrasto con l'imperatore per motivi personali e sperava di rafforzare la propria posizione intervenendo con

[154] Importanti soprattutto le risoluzioni dei capitoli generali domenicani del 1239, 1240 e 1243; cfr. B.-M. REICHERT (ed), *Acta capitulorum*, cit., I, pp. 12, 15, 26.

[155] «Caveant diligentissime fratres. ne inter se vel coram secularibus. de factis domini pape in aliquo obloquantur. vel Frederico favorem verbo vel facto prebere videantur» (*ibidem*, p. 37; cfr. inoltre p. 39).

[156] HB IV, p. 426; RI V, n. 7635.

[157] A questo riguardo è da condividere il giudizio di G. Barone: «La lotta tra Federico e i papi è ... una lotta per il dominio dell'Italia» (G. BARONE, *La propaganda antiimperiale*, cit., p. 281).

[158] R. KNIPPING (ed), *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter* (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 21), III/1, Bonn 1909, p. 156, n. 1045.

le loro campagne[159]. Nel 1241 gli si affiancò l'arcivescovo di Magonza Siffredo III che si schierò con gli oppositori degli Svevi per una sua divergenza con il conte del Palatinato renano[160]. Anche in epoca successiva, la decisione dei principi tedeschi di schierarsi a favore e contro gli Svevi dipese da circostanze di politica territoriale più che di politica ecclesiastica[161]. Il *rex electus* Corrado (IV) tentò, almeno fino alla metà degli anni Quaranta, di opporsi a questi sviluppi e di impedire eventuali azioni antisveve da parte degli Ordini mendicanti. L'iniziativa riuscì in buona misura, tanto più che i Mendicanti delle province tedesche non sembravano a loro volta interessati, fino al 1245 circa, ad esasperare i conflitti. Il processo di espansione nelle province tedesche subì in effetti un rallentamento in questo decennio, se si considera la fondazione di nuovi conventi[162], ma gli Ordini mendicanti restarono egualmente interessati ad un appoggio anche da parte dei sostenitori degli Svevi. Attraverso Corrado IV[163] e i suoi sostenitori si realizzò, soprattutto nella Germania meridionale tra il 1239 e il 1245, un intervento concreto a sostegno di Francescani e Domenicani[164]. In questo senso va rilevata una evidente discrepanza tra le disposizioni del papa in merito a una lotta contro gli Svevi e gli sforzi dispiegati

[159] J.B. FREED, *The Friars and German Society*, cit., pp. 91 ss. Sull'arcivescovo Corrado cfr. H. STEHKÄMPER, *Konrad von Hochstaden, Erzbischof von Köln (1238-1261)*, in «Jahrbuch des kölnischen Geschichtsvereins», XXXVI-XXXVII, 1961-1962, pp. 95-111; E. WISPLINGHOFF, *Konrad von Hochstaden, Erzbischof von Köln (1205-1261)*, in *Rhein. Lebensbilder*, II, Düsseldorf 1966, pp. 7-24; B. LEYING, *Niederrhein und Reich in der Königspolitik Konrads von Hochstaden bis 1256*, in «Vestische Zeitschrift», LXXIII-LXXV, 1971-1973, pp. 183-248.

[160] L'arcivescovo Siffredo III, dopo inutili tentativi di mediazione tra imperatore e papato, nel 1241 si unì al partito avverso agli svevi ed ebbe, dopo la deposizione dell'imperatore, un ruolo centrale nell'elezione di Enrico Raspe e di Guglielmo d'Olanda. Cfr. F. JÜRGENSMEIER, *Das Bistum Mainz*, Frankfurt a.M. 1988, pp. 101-105.

[161] Cfr. O. ENGELS, *Die Staufer*, cit., pp. 185 ss.

[162] Cfr. l'analisi statistica, contestabile dal punto di vista metodologico, in J.B. FREED, *The Friars and German Society*, cit., Appendix I.

[163] Cfr. RI V, n. 4407.

[164] Dettagli in J.B. FREED, *The Friars and German Society*, cit., p. 95.

dai vertici degli Ordini per tenere il più possibile lontane le loro comunità da simili conflitti politici[165], nonché le mirate iniziative attuate nelle province tedesche per tutelare la sopravvivenza degli insediamenti mendicanti e garantirsi eventualmente appoggi perfino da parte del partito svevo.

Tendenze analoghe sono ravvisabili in Francia e Inghilterra, dove frati mendicanti continuarono a svolgere l'attività di predicatori e di legati pontifici[166]. Anche in questo caso non si può accertare alcuna particolare partecipazione degli Ordini mendicanti nella lotta conto gli Svevi sul piano della «politica imperiale», così che sia possibile attribuire ai legati papali un ruolo chiave[167]. Da un lato essi dovevano far sì che, con la tassazione del clero locale affluissero a Roma entrate sufficienti per la guerra contro gli Svevi, e che dall'altro non si verificasse alcun avvicinamento politico degli altri monarchi a Federico II[168]. Gli elevati tributi imposti alla Chiesa inglese per la lotta contro gli Svevi portarono ben presto a proteste nel regno inglese[169] e ad interventi dell'imperatore nei confronti della corte di Enrico III[170]. Le voci critiche si moltiplicarono, anche in Francia, allorché il già

[165] Si veda pure G. BARONE, *La propaganda antiimperiale*, cit., p. 285.

[166] J. LE GOFF, *Saint Louis*, cit., p. 331; C.H. LAWRENCE, *The Friars*, cit., p. 168 ss.

[167] Cfr. C. ÖHLINGER, *Die Kreuzzugspredigt gegen die Staufer. Ein Beitrag zum politischen Kreuzzug des 13. Jahrhunderts*, Diss. phil., Wien 1975, pp. 48 ss.

[168] Su queste implicazioni di politica estera del conflitto tra impero e papato cfr. D. BERG, *Imperium und Regna. Beiträge zur Entwicklung der deutsch-englischen Beziehungen im Rahmen der auswärtigen Politik der römischen Kaiser und deutschen Könige im 12. und 13. Jahrhundert*, in P. MORAW (ed), *«Bündnissysteme» und «Außenpolitik» im späteren Mittelalter* («Zeitschrift für historische Forschung», Beiheft 5), Berlin 1988, pp. 13-37, qui pp. 33 ss.; D. BERG, *Deutschland und seine Nachbarn*, cit., pp. 7 ss., 63 ss. Sui rapporti tra l'imperatore e Luigi IX si veda anche la rapida analisi di R. FAWTIER, *Saint Louis et Fréderic II*, in *Atti federiciani I (1952)*, cit., pp. 97-101; J. RICHARD, *Federico II e san Luigi*, in P. TOUBERT - A. PARAVICINI BAGLIANI, *Federico II ed il mondo mediterraneo*, cit., pp. 48-61.

[169] Cfr. in particolare F.A. GASQUET, *Henry the Third and the Church*, London 1910, p. 426, *ad indicem*.

[170] Ulteriori documenti in C. ÖHLINGER, *Die Kreuzzugspredigt gegen die Staufer*, cit., parte I, cap. 5.

anziano Gregorio IX diede la massima priorità alla crociata contro Federico II[171]. Il papa fece appello ai crociati affinché riscattassero il loro voto di partecipazione alla crociata con versamenti di denaro, dietro concessione dell'indulgenza plenaria[172], o partecipassero personalmente solo alla crociata contro l'imperatore. Ai frati mendicanti il successore di Pietro accollò il peso non solo di predicare la crociata, ma anche di riscuotere i denari del riscatto dei voti, un compito che per le comunità dei Minoriti contrastava con il voto di povertà e con il divieto di avere denaro[173].

6.

Con la salita al soglio pontificio di Innocenzo IV nel giugno 1243[174] si concluse la temporanea distensione nelle relazioni tra gli Ordini mendicanti e il casato di Svevia in Italia[175]. Le tensioni[176] si acuirono dopo la deposizione dell'imperatore al

[171] Cfr. W. KOESTER, *Der Kreuzablass im Kampfe der Kurie mit Friedrich II.*, Münster 1913, pp. 20 ss.; C. ÖHLINGER, *Die Kreuzzugspredigt gegen die Staufer*, cit., pp. 39 ss.; C.T. MAIER, *Preaching the Crusades*, cit., cap. 3.

[172] Su queste attività di Francescani come Guglielmo Cordelle, Pietro da Philistiim e Domenicani come Guglielmo da Oléron, soprattutto in Francia ed Inghilterra, si vedano i completi rimandi sulle fonti in C.T. MAIER, *Preaching the Crusades*, cit., pp. 126 ss., 135 ss.

[173] C. ÖHLINGER, *Die Kreuzzugspredigt gegen die Staufer*, cit., cap. 8; C.T. MAIER, *Preaching the Crusades*, cit., cap. 7.

[174] *Regesta pontificum Romanorum*, cit., II, pp. 943 s.

[175] Da questo punto di vista la reazione positiva dell'imperatore all'elezione di Sinibaldo Fieschi a papa fu quantomeno piuttosto affrettata; HB VI, pp. 98 s., 104 s.

[176] Su questi contrasti cfr. H. WEBER, *Der Kampf zwischen Papst Innocenz IV. und Kaiser Friedrich II. bis zur Flucht des Papstes nach Lyon* (Historische Studien, 20), Berlin 1900; A. FOLZ, *Kaiser Friedrich II. und Papst Innocenz IV.*, Strassburg 1905; F. BERNINI, *Come si preparò la rovina di Federico II. Parma, la lega medio-padana e Innocenzo IV dal 1238 - 1248*, in «Rivista storica italiana», LX, 1948, pp. 204-249; C. ÖHLINGER, *Die Kreuzzugspredigt gegen die Staufer*, cit., pp. 39 ss.; C.T. MAIER, *Preaching the Crusades*, cit., cap. 3; L. PISANU, *Innocenzo IV e i francescani,* cit., cap. 1/1; T.C. VAN CLEVE, *The Emperor Frederick II of Hohenstaufen*, cit., pp. 466 ss.; D. ABULAFIA, *Frederick II*, cit.,

concilio di Lione[177], tanto più che Federico II e il suo seguito intervennero con durezza e senza scrupoli, soprattutto in Italia e nel regno di Sicilia, contro i Mendicanti ai quali alcuni seguaci dell'imperatore, come Pier delle Vigne, addossavano la maggiore responsabilità dell'inasprimento del conflitto tra papato e impero[178]. I frati, oltre che come legati papali[179], fungevano in effetti ancora da messi, incaricati finanziari e predicatori per la diffusione degli appelli del pontefice e in particolare per la deposizione dell'imperatore[180]; a ciò va aggiunta l'attività di predicatori della crociata[181]. Non se ne deve tuttavia dedurre che, dopo l'accentuarsi dei contrasti con il fronte imperiale[182],

cap. 12; A. VAUCHEZ - A. PARAVICINI BAGLIANI, *Kirche, weltliche Gewalt und Gesellschaft*, in O. ENGELS (ed), *Die Geschichte des Christentums*, cit., V, parte IV, cap. 3/2.

[177] Riguardo i conflitti sul concilio cfr. H. WOLTER - H. HOLSTEIN, *Lyon I / Lyon II* (Geschichte der ökumenischen Konzilien, 7), Mainz 1972; F. KEMPF, *Die Absetzung Friedrichs II. im Lichte der Kanonistik*, in J. FLECKENSTEIN (ed), *Probleme um Friedrich II*, cit., p. 345 ss.; B. ROBERG, *Das Zweite Konzil von Lyon (1274)*, Paderborn 1990, p. 394, *ad indicem*; G. BAAKEN, *Ius Imperii ad Regnum*, cit., cap. 8. Il sottoscritto ha in preparazione un più ampio studio su Federico II e il Concilio di Lione.

[178] Così si lamentava invano Pier delle Vigne in una *Satire en quatrains monorimes* sugli ordini mendicanti: «Si papa non crederet istos detractores / Amicos discordiae et seminatores, / Imperator hodie inter amatores / Fuisset Ecclesiae atque defensores» (J.L.A. HUILLARD-BRÉHOLLES, *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne, ministre de l'empereur Frédéric II*, Paris 1865, p. 405).

[179] Sul ruolo chiave di Gregorio da Montelongo cfr. sempre H. FRANKFURTH, *Gregorius von Montelongo. Ein Beitrag zur Geschichte Oberitaliens in den Jahren 1238-1269*, Marburg 1898; anche W. MALECZEK, *La propaganda antiimperiale nell'Italia federiciana: L'attività dei legati papali*, in P. TOUBERT - A. PARAVICINI BAGLIANI, *Federico e le città*, cit., pp. 290-303, in particolare p. 295 ss. e in generale *Legati papali in Italia: 1228-1250*, *ibidem*, p. 303.

[180] Cfr. J.L.A. HUILLARD-BRÉHOLLES, *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne, ministre de l'empereur Frédéric II*, cit., pp. 405 s.

[181] Cfr. J.R. STRAYER, *The Political Crusades of the Thirteenth Century*, in K.M. SETTON et al. (edd), *A History of the Crusades*, cit., II, pp. 343-375.

[182] Non possiamo approfondire in questa sede il comportamento del collegio cardinalizio in relazione a questi conflitti. Rimandiamo qui solo agli studi di F. FEHLING, *Kaiser Friedrich II. und die römischen Cardinäle in den Jahren 1227-1239* (Historische Studien, 21), Berlin 1901; B. SÜTTERLIN, *Die Politik Kaiser Friedrichs II. und die römischen Kardinäle in den Jahren 1239-1250* (Heidelberger Abhandlungen, 58), Heidelberg 1929; C.G. FÜRST, *Cardinalis*,

gli Ordini mendicanti in Italia si muovessero compatti e senza riserve a favore di Innocenzo IV, che nell'Italia settentrionale non sembrava perseguire un disegno politico coerente[183]. Particolarmente coinvolti nella lotta contro gli imperiali si mostrarono i Minori della Lombardia[184], non ultimo per l'influenza esercitata dal loro ministro provinciale Leone da Perego, le cui attività di propaganda contro i sostenitori degli Svevi furono vivacemente attaccate da Federico II[185]. La successiva elezione di Leone ad arcivescovo di Milano, sostenuta in modo determinante da Gregorio di Montelongo, va indubbiamente messa in relazione con gli sforzi per consolidare la posizione dei filopapali nella lotta contro l'imperatore[186]. È probabilmente da ricondurre all'influenza di Leone da Perego anche l'inasprita contrapposizione tra fronte imperiale e Francescani in Lombardia, alcuni dei quali furono vittima delle misure repressive degli Svevi[187]. Lo stesso vale per le attività dell'arcivescovo nella sua provincia milanese[188], in cui il Francescano si attivò, con Gregorio di Montelongo, per rafforzare le forze ostili all'imperatore, appoggiando anche la Lega Lombarda, ad esempio nella lotta per le aree di Vercelli e Novara[189].

München 1967; G. ALBERIGO, *Cardinalato e collegialità*, Firenze 1969; A. PARAVICINI BAGLIANI, *Cardinali di Curia e 'familiae' cardinalizie dal 1227 al 1245*, 2 voll. (Italia Sacra, 18-19), Padova 1972; A. PARAVICINI BAGLIANI, *La cour des papes au XIIIe siècle*, Paris 1995.

183 Così constata J.J. Hurst: «Innocent seems to have pursued no general policy in northern Italy after 1245»; J.J. HURST, *Franciscan Preaching*, cit., p. 149.

184 Documenti in P.M. SEVESI, *Beato Leone dei Valvassori da Perego*, cit., pp. 85-90. Cfr. anche la raccolta di materiali in P.M. SEVESI, *Documenta hucusque inedita saeculi XIII pro historia Almae Fr. Minor. Provinciae Mediolanensis (seu Lombardiae)*, in «Archivum Franciscanum Historicum», II, 1909, pp. 561-574.

185 HB V, pp. 844 s.

186 Cfr. L. PISANU, *Innocenzo IV e i francescani*, cit., pp. 152 ss.

187 J.J. HURST, *Franciscan Preaching*, cit., p. 154.

188 Cfr. in generale M.P. ALBERZONI, *Francescanesimo a Milano nel Duecento*, cit., *passim*.

189 Cfr. H. FRANKFURTH, *Gregorius von Montelongo*, cit., capp. 3 ss.; G. MARCHETTI-LONGHI, *La legazione in Lombardia di Gregorio de Monte Longo*

Se confrontata con l'attività di Leone da Perego, la presa di posizione dei Minori in Romagna nel conflitto tra impero e papato non fu altrettanto chiara[190]. In quest'area non solo molte città rimasero fedeli all'imperatore[191], ma a detta di Salimbene da Parma fra i sostenitori di Federico II vi erano anche Francescani[192]. Dopo il 1245, comuni di parte imperiale come Cremona e Reggio rinunciarono persino ad intervenire con mano pesante contro i Mendicanti sui loro territori[193]. Soltanto la contrapposizione per Parma, dove gli Ordini mendicanti intervennero attivamente, fra l'altro per iniziativa di Gregorio di Montelongo, rafforzando le file degli oppositori dell'imperatore nel resistere agli attacchi militari di Federico II e inducendo la popolazione a sollevarsi contro il tiranno svevo[194], produsse probabilmente un mutamento nell'atteggiamento dei ghibellini contro i frati. Si giunse così di lì a poco, a Cremona, Modena e Reggio, ad una intensificazione delle persecuzioni degli Ordini mendicanti ad opera della *pars Imperii*[195], che anche nel regno di Sicilia si mosse con durezza nei loro confronti, anche sulla base di accuse di presunta partecipazione ad attentati contro la persona dell'imperatore[196]. Va tuttavia sottolineato che nell'Italia

negli anni 1238-1251, in «Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria», (I) XXXVI, 1913, pp. 225-285, 585-687; (II) XXXVII, 1914, pp. 139-266; (III) XXXVIII, 1915, pp. 283-362, 591-675, qui (III), p. 640; W.R. THOMSON, *Friars in the Cathedral. The First Franciscan Bishops 1226-1261* (Pontifical Institute of Mediaeval Texts, Studies and Texts, 33), Toronto 1975, pp. 93-101.

190 Cfr. A. VASINA, *Comuni e signorie in Emilia e in Romagna dal secolo XI al secolo XV*, Torino 1986.

191 Cfr. in merito J. LARNER, *The Lords of Romagna*, Ithaca 1965.

192 Rimandi ed interpretazioni delle fonti in J.J. HURST, *Franciscan Preaching*, cit., pp. 170 ss.

193 Cfr. O. HOLDER-EGGER (ed), *Cronica*, cit., pp. 193, 198, 330 s.

194 H. FRANKFURTH, *Gregorius von Montelongo*, cit., cap. 6. Cfr. anche P. SILVA, *I rapporti tra Federico II e Parma alla luce dei nuovi studi storici*, Atti del Convegno internazionale di studi federiciani, Palermo 1952, pp. 233-252; R. GRECI, *Parma medievale*, Parma 1992.

195 O. HOLDER-EGGER (ed), *Cronica*, cit., pp. 330 s.

196 Cfr. C. RODENBERG, *Innocenz IV. und das Königreich Sicilien 1245-1254*, Halle a.S. 1892; K. HAMPE, *Papst Innocenz IV. und die sizilianische Ver-*

meridionale i sostenitori degli Svevi, malgrado l'acuirsi dello scontro appoggiarono i Mendicanti anche fino alla metà del XIII secolo, mentre continuava con successo lo sforzo di consolidamento delle loro province in loco[197]. Conobbe invece un'ulteriore radicalizzazione la tensione tra Mendicanti e imperiali quando, soprattutto i frati minori della marca anconitana collegarono le profezie millenaristiche di Gioachino da Fiore al loro stesso ordine[198] e ai conflitti con l'imperatore Federico II, identificandolo con l'Anticristo. Tutta la politica del sovrano, per di più, venne interpretata secondo l'ottica escatologica, tanto che i contrasti tra Mendicanti e impero furono addirittura considerati la fase di un'apocalittica battaglia finale[199]. Malgrado l'inasprimento delle contese con i ghibellini dopo il 1245[200] si potrà quindi affermare che gli Ordini mendicanti nelle diverse regioni italiane non si mossero incondizionatamente e senza riserve a favore della *pars Ecclesiae*[201], ma che piuttosto si debbano rilevare sviluppi di tempo e di luogo estremamente diversificati, sui quali incisero in modo sostanziale anche le condizioni storiche e politiche specifiche dei vari comuni, quali lotte intestine nelle città, l'aspirazione al consolidamento dell'autonomia, le «relazioni estere» con le città-stato confinanti[202].

schwörung von 1246 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften., Phil.-hist. Kl., 8), Heidelberg 1923.

[197] Lo sottolinea giustamente G. VITOLO, *Parrocchie, insediamenti francescani e pratica testamentaria in Eboli nel basso Medioevo*, in C. CARLONE, *I regesti delle pergamene di S. Francesco di Eboli* (Fonti per la storia del Mezzogiorno medievale, 5), Altavilla Silentina 1986, pp. XV ss.

[198] Su queste correnti gioachimite, soprattutto nell'Ordine francescano cfr. *supra*, nota 142.

[199] D. BERG, *Staufische Herrschaftsideologie*, cit., pp. 194 s.

[200] Da questo punto di vista ebbero un ruolo decisivo le predicazioni dei Mendicanti per la crociata; cfr. C. ÖHLINGER, *Die Kreuzzugspredigt gegen die Staufer*, cit., parte II, cap. 4; C.T. MAIER, *Preaching the Crusades*, cit., pp. 63 ss.

[201] Lo afferma J.J. Hurst per i Minoriti: «It must be remembered, however, that even after 1245, Italian Franciscans were not officially committed to the pope's cause»; J.J. HURST, *Franciscan Preaching*, cit., p. 176.

[202] Cfr. anche J. LARNER, *The Lords of Romagna*, cit., p. 24; J.J. HURST, *Franciscan Preaching*, cit., pp. 169 ss.

L'operato dei Mendicanti ebbe successo anche nei territori tedeschi dell'impero, che Innocenzo IV aveva scelto come importante campo per la battaglia finale contro il casato svevo[203]. Mentre Federico II inseguiva soprattutto in Italia la mossa militare decisiva, lasciando quindi in secondo piano la Germania[204], con una sapiente valutazione strategica del conflitto il papa si concentrò maggiormente sull'impero. Il suo impegno era rivolto sia a destabilizzare la sovranità sveva sia ad insediare antire che avrebbero dovuto tenere gli Svevi lontani dal trono imperiale[205]. In queste manovre un ruolo chiave spettò ai Mendicanti: da un lato i *fratres* avrebbero dovuto accrescere con un'intesa attività di predicazione[206] il consenso dei grandi dell'impero a favore degli antire (inizialmente Enrico Raspe[207], poi Guglielmo d'Olanda[208]); dall'altro avrebbero dovuto procedere con sanzioni

[203] Cfr. la descrizione riassuntiva di E. BOSHOF, *Die späten Staufer und das Reich*, in E. BOSHOF - F.-R. ERKENS (edd), *Rudolf von Habsburg 1273-1291. Eine Königsherrschaft zwischen Tradition und Wandel* (Passauer Historische Forschungen, 7), Köln et al. 1993, pp. 1-32.

[204] O. ENGELS, *Die Staufer*, cit., pp. 184 ss.

[205] C. Öhlinger ritiene che dopo il Concilio di Lione vi fosse esistito «un piano unitario di distruzione del casato svevo comprendente la Germania, l'Italia imperiale e la Sicilia»; C. ÖHLINGER, *Die Kreuzzugspredigt gegen die Staufer*, cit., p. 103. Cfr. inoltre J.R. STRAYER, *The Political Crusades of the Thirteenth Century*, cit., p. 354 ss.; C.T. MAIER, *Preaching the Crusades*, cit., pp. 63 ss.

[206] Cfr. C. ÖHLINGER, *Die Kreuzzugspredigt gegen die Staufer*, cit., parte II, capp. 3, 6; C.T. MAIER, *Preaching the Crusades*, cit., pp. 63 ss.

[207] Non vi è finora alcuna biografia moderna di Enrico Raspe; rimandiamo solo a R. MALSCH, *Heinrich Raspe*, Halle a.S. 1911; E. CAEMMERER, *Zur Charakteristik Heinrich Raspes*, in «Blätter für deutsche Landesgeschichte», LXXXIX, 1952, pp. 56 ss.; H. PATZE - W. SCHLESINGER (edd), *Geschichte Thüringens*, II/1, Köln - Wien 1974, p. 483, *ad indicem*. Sull'incoronazione di Enrico Raspe ed il successivo rilevante ruolo che dal giugno 1246 ebbero gli arcivescovi di Magonza e Colonia nelle prediche per la crociata contro l'imperatore cfr. RI V, n. *4865d e C. ÖHLINGER, *Die Kreuzzugspredigt gegen die Staufer*, cit., pp. 107 ss.

[208] Vedi sempre O. HINTZE, *Das Königtum Wilhelms von Holland* (Historische Studien 15), Leipzig 1885. Inoltre E. ENGEL, *Wilhelm von Holland*, in E. ENGEL - E. HOLTZ (edd), *Deutsche Könige und Kaiser des Mittelalters*, Leipzig et al. 1990^2, pp. 231-237.

contro i sostenitori degli Svevi, minando così le fondamenta del potere imperiale in Germania[209]. Papa Innocenzo profuse un particolare impegno nel consolidamento delle posizioni degli antire allorché, dopo l'elezione di Enrico Raspe in Turingia per opera dell'arcivescovo di Magonza Siffredo, fece sperare a coloro che combattevano Federico II in Germania di ottenere gli stessi vantaggi dei crociati in Terra Santa[210]. Il papa si attendeva dai Mendicanti un forte impegno a favore del Raspe, che prima della sua elezione non aveva mai mostrato una particolare inclinazione per loro[211], incalzandoli per un convinto sostegno in suo favore[212]. Membri degli Ordini mendicanti dovettero dunque contribuire al miglioramento della sua situazione finanziaria, riscuotendo elevate somme di denaro, ad esempio, attraverso dispense matrimoniali e lo scioglimento di voti per le crociate e al contempo inducendo ad un «cambiamento di fronte» i sostenitori degli Svevi disposti a collaborare[213].

Anche dopo la morte precoce di Enrico Raspe e l'elezione del nuovo antire, Guglielmo d'Olanda[214], poco cambiò nella situazione dei Mendicanti in Germania, visto che Guglielmo continuò a dipendere in larga misura da loro a causa della debolezza del suo casato e dello scarso seguito riscosso sia agli

[209] Cfr. D. BERG, *Staufische Herrschaftsideologie*, cit., pp. 187 ss.

[210] HB VI, pp. 433 s.; RI V, n. 7649. Numerose testimonianze cronachistiche in C. ÖHLINGER, *Die Kreuzzugspredigt gegen die Staufer*, cit., pp. 109 ss.

[211] Dopo la canonizzazione di Elisabetta Enrico Raspe si rivolse maggiormente agli Ordini mendicanti; non solo egli accettò un padre confessore francescano ma sostenne anche l'intervento di Mendicanti nelle prediche per la crociata contro i Mongoli. Cfr. MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica maiora*, ed. H.R. LUARD, 7 voll., London 1872-1883, qui VI, p. 78.

[212] MGH, *Epistolae saec. XIII e regestis pontificum Romanorum*, cit., II, p. 123, n. 162. È possibile interpretare il desiderio del papa di nominare il domenicano Werner, *familiaris* di Enrico, a nuovo vescovo della Curlandia o della Pomesania quale suo particolare segno di favore verso Raspe; cfr. *BOP*, I, 157; RI V, n. 7589. Su Werner inoltre RI V, n. 7632, 8050, 10188b.

[213] RI V, n. 7685, 7699, 7737 etc.; cfr. J.B. FREED, *The Friars and German Society*, cit., pp. 152 ss.

[214] O. HINTZE, *Das Königtum Wilhelms von Holland*, cit., cap. 1.

esordi sia durante il consolidamento della sua signoria[215]. Come con Enrico Raspe, la predicazione della crociata, tenuta prevalentemente dai Mendicanti, costituì sotto Guglielmo d'Olanda un elemento essenziale della lotta contro il casato svevo ed i suoi simpatizzanti[216], ma non mancò opposizione alle loro iniziative[217]. Ancora una volta con la collaborazione dei frati mendicanti, Innocenzo dispose azioni di fiancheggiamento per rafforzare la posizione politica interna di Guglielmo, comminando pene, a vescovi e chierici riluttanti nonché a sostenitori laici degli Svevi, senza indietreggiare di fronte ad interventi diretti negli sviluppi della politica territoriale, in particolare allo scopo di escluderne i sostenitori dell'imperatore[218]. A ciò si aggiunsero infine l'attività dei Mendicanti volta a ricompensare materialmente quei potenti che fossero passati dalla parte del papa, nonché varie iniziative attuate per migliorare la posizione economica del monarca. Furono *in primis* indulgenze per le crociate e le decime pro redenzione[219], da loro riscosse, a formare un'importante fonte finanziaria destinata ad assicurare a re

[215] Freed afferma persino: «William of Holland owned his crown, at least in part, to the friars' successful agitation»; J.B. FREED, *The Friars and German Society*, cit., p. 153.

[216] C. ÖHLINGER, *Die Kreuzzugspredigt gegen die Staufer*, cit., parte II, capp. 3, 6, 8.

[217] Innocenzo IV dovette intervenire ripetutamente già a partire dalla primavera del 1245 presso «l'alto clero di Germania» per invitarlo ad abbandonare l'«oppressione» soprattutto dei Francescani; cfr. i rispettivi scritti papali, ad esempio 12.2.1245 (R. KNIPPING [ed], *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln*, cit., III/1, p. 172, n. 1179; J.H. SBARALEA [ed], *Bullarium Franciscanum*, I, Romae 1759 [d'ora in poi *BF*], I, p. 352, n. 74); 18.8.1245 (R. KNIPPING [ed], *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln*, cit., III/1, p. 175, n. 1211 s.; *BF* I, p. 374, n. 88); 21.10.1245 (R. KNIPPING [ed], *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln*, cit., III/1, p. 176, n. 1217; *BF* I, pp. 388 s., n. 106).

[218] Cfr. ad esempio l'intervento dei Mendicanti, su sollecito del papa, nel conflitto tra il suocero di Corrado IV, Ottone II di Baviera, ed il conte Corrado di Wasserburg, che i minori Enrico di Angersberg ed Ermanno di Pottenbrunn cercarono di rafforzare infliggendo a Ottone II la scomunica e l'interdetto (HB VI, pp. 610 s.; RI V, n. 7995). Ulteriori esempi di simili contrapposizioni di politica territoriale in O. HINTZE, *Das Königtum Wilhelms von Holland*, cit., capp. 2 s.

[219] C. ÖHLINGER, *Die Kreuzzugspredigt gegen die Staufer*, cit., pp. 117 ss.

Guglielmo un considerevole sostegno economico, ma anche sussidi di guerra per il sostentamento del sovrano e per il reclutamento delle truppe mercenarie per combattere gli Svevi[220]. Essendo venuto papa Innocenzo IV a conoscenza di questa opposizione dei Mendicanti a un coinvolgimento troppo forte nella lotta contro gli Svevi e i loro sostenitori[221], nel settembre 1246 diede disposizione che nei territori tedeschi dell'impero si occupassero della «cura degli affari della Chiesa» solo frati minori fidati, appositamente scelti dai loro superiori e con approvazione del competente legato pontificio, Filippo da Ferrara[222]. I Mendicanti in Germania[223] curavano nel contempo più assiduamente stretti rapporti personali con Guglielmo d'Olanda, che appoggiavano con prediche e appelli alle crociate soprattutto nelle regioni occidentali dell'impero, quali Frisia, Hennegau,

[220] Freed caratterizza efficacemente l'opera dei mendicanti a favore di Guglielmo: «... the ... friars received numerous papal commands to preach a crusade against Frederick II and Conrad IV; to compel princes and ministerials to pay homage to William; to collect the money raised on William's behalf from the redemption of crusading vows legacies, and the five-percent tax on the German church; to supply William with funds; and to provide marriage dispensations to William's supporters»; J.B. FREED, *The Friars and German Society*, cit., p. 153.

[221] Indicativo è il contrasto sull'attività predicatoria per la crociata del Francescano Willibrand, che su incarico dell'arcivescovo di Magonza attuò una predicazione di tale intensità in Frisia che i confratelli, probabilmente per timore di ulteriori contrapposizioni e di una maggiore influenza dell'arcivescovo sulle vicende dell'Ordine, gli si rivoltarono contro e solo Innocenzo IV riuscì a comporre la lite; cfr. la descrizione di L. WEILAND (ed), *Menkonis Chronicon*, cit., pp. 539 s. Sull'interpretazione C.T. MAIER, *Preaching the Crusades*, cit., pp. 66 s.

[222] RI V, n. 7699. Con uno scritto dell'11 gennaio 1249 Innocenzo IV consigliava con insistenza all'arcivescovo di Colonia Corrado i Francescani che il prelato non solo avrebbe dovuto mandare a predicare nella sua provincia, ma tra i quali avrebbe dovuto tenere accanto a sé anche alcuni «frati scelti»; R. KNIPPING (ed), *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln*, cit., III/1, p. 203, n. 1445; *BF* I, p. 528, n. 298.

[223] Anche Corrado, arcivescovo di Colonia, ormai nella sua veste di legato pontificio, si adoperò soprattutto negli anni 1249 e 1250 per migliorare il gradimento degli Ordini mendicanti presso i credenti, concedendo ad esempio indulgenze a favore delle chiese domenicane di Würzburg e Francoforte sul Meno; R. KNIPPING (ed), *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln*, cit., III/1, p. 214, n. 1541; p. 215, n. 1546; p. 219, n. 1581.

Brabante[224]. Per parte sua il re mostrò di apprezzare questo intervento non solo chiamando a corte dei frati mendicanti come capellani e confessori[225], ma sostenendoli anche economicamente pur con le sue modeste capacità finanziarie[226].

La rilevanza sociale degli Ordini mendicanti nei territori tedeschi dell'impero crebbe ancora dopo la morte di Federico II, che non produsse alcuna cesura profonda negli avvenimenti politici del paese, dato che Innocenzo IV contava di proseguire la sua lotta contro la casa di Svevia fino al suo completo annientamento[227]. Anche gli Ordini mendicanti perseveravano nell'impresa di conquistare a Guglielmo d'Olanda le ingenti forze di parte sveva nelle più disparate regioni dell'impero e al tempo stesso di reclutarle per la crociata contro Corrado IV[228]. Dopo la morte di Federico rimase invece confusa la situazione nell'Italia imperiale, dove non solo perdurarono le lotte tra guelfi e ghibellini, ma si continuò a sfruttare gli «spazi di manovra» creati all'interno della lotta papato-impero «per mantenere e sviluppare aspirazioni autonomistiche locali e regionali»[229]. Il decesso del sovrano svevo non produsse dunque la fine, agognata da molti, delle lotte tra i comuni alle quali, anzi, si sovrapposero i conflitti per la successione. L'imperatore aveva infatti designato il figlio Corrado[230], ma tale rivendicazione del potere si scontrò ben presto con la resistenza del papato e di oppositori in Campania e in

[224] Cfr. O. HINTZE, *Das Königtum Wilhelms von Holland*, cit., cap. 4; C. ÖHLINGER, *Die Kreuzzugspredigt gegen die Staufer*, cit., pp. 121 s.

[225] RI V, n. 8105, 8105a.

[226] RI V, n. 4899. Cfr. D. HÄGERMANN et al. (edd), *Die Urkunden Heinrich Raspes und Wilhelms von Holland 1246-1252* (MGH, *Diplomata*, 18/1), Hannover 1989, p. 37, n. 10.

[227] O. ENGELS, *Die Staufer*, cit., cap. 14; D. ABULAFIA, *Frederick II*, cit., pp. 366 ss.

[228] O. HINTZE, *Das Königtum Wilhelms von Holland*, cit., cap. 5; L. PISANU, *Innocenzo IV e i francescani*, cit., pp. 46 ss.; J.B. FREED, *The Friars and German Society*, cit., p. 153 ss.

[229] A. HAVERKAMP, *Italien im hohen und späten Mittelalter*, cit., p. 620.

[230] Cfr. O. ENGELS, *Die Staufer*, cit., pp. 187 ss.

Puglia[231]; ancora una volta si cercò l'aiuto degli Ordini mendicanti. Anche sotto lo svevo Manfredi, che si fece incoronare re a Palermo il 10 agosto 1258[232], né il regno di Sicilia né l'altra Italia imperiale trovarono la sperata quiete, considerato vieppiù che Alfonso X di Castiglia[233] e Riccardo di Cornovaglia entrarono in competizione per esercitare la propria influenza[234]. Lo stesso Carlo I d'Angiò non solo pose fine a tutti gli sforzi degli Svevi per conservare la loro sovranità sul regno di Sicilia[235], ma dopo decenni di lotte e persecuzioni in questo scacchiere geopolitico, inaugurò una fase di favore della corona nei confronti dei Mendicanti[236].

[231] A. HAVERKAMP, *Italien im hohen und späten Mittelalter*, cit., pp. 620 ss.

[232] RI V, n. 4670a.

[233] C. DE AYALA MARTÍNEZ, *Directrices fundamentales de la politica peninsular de Alfonso X*, Madrid 1986, parte II, cap. 6.

[234] Sugli sforzi di Innocenzo IV per reperire, ancora vivente Federico II, un concorrente o un successore all'imperatore svevo per il *regnum* siciliano, e quindi sulle lotte tra i pretendenti al trono cfr. C. RODENBERG, *Innocenz IV. und das Königreich Sicilien 1245-1254*, cit., pp. 26 ss.; A. WACHTEL, *Die sizilische Thronkandidatur des Prinzen Edmund von England*, in «Deutsches Archiv» IV, 1940, pp. 98-178, qui pp. 100 ss.; N. DENHOLM-YOUNG, *Richard of Cornwall*, Oxford 1947, pp. 80 ss.; H. MARC-BONNET, *Richard de Cornouailles et la couronne de Sicile*, in *Mélanges d'histoire du moyen-âge dédiés à la mémoire de L. Halphen*, Paris 1951, pp. 483-489; F. TRAUTZ, *Die Könige von England und das Reich, 1272-1377*, Heidelberg 1961, pp. 110 ss.; A. HAVERKAMP, *Italien im hohen und späten Mittelalter*, cit., pp. 620 s.; T.N. BISSON, *The Medieval Crown of Aragon*, cit., cap. 3; G. BAAKEN, *Ius Imperii ad Regnum*, cit., pp. 387 ss.; D. BERG, *Deutschland und seine Nachbarn*, cit., p. 71.

[235] Cfr. N. HOUSLEY, *The Italian Crusades. The Papal-Angevin Alliance and the Crusades Against Lay Powers, 1254-1343*, Oxford 1982.

[236] Cfr. in merito R. STERNFELD, *Karl von Anjou als Graf der Provence (1245-1265)* (Historische Untersuchungen, 10), Berlin 1888, pp. 174 ss., 220 ss.; H. MARC-BONNET, *Le Saint-Siège et Charles d'Anjou sous Innocent IV et Alexandre IV*, in «Revue historique», CC, 1948, pp. 38-65; É.G. LEONARD, *Les Angevins de Naples*, Paris 1954, pp. 51 ss.; C. ÖHLINGER, *Die Kreuzzugspredigt gegen die Staufer*, cit., parte V, cap. 1; P. HERDE, *Karl I. von Anjou*, Stuttgart 1979, pp. 68 ss.; P. HERDE, *Karl I. von Anjou in der Geschichte Süditaliens*, in K. KAPPEL - D. KEMPER - A. KNAAK (edd), *Kunst im Reich Kaiser Friedrichs II. von Hohenstaufen*, II, cit., pp. 13-32; G. BAAKEN, *Ius Imperii ad Regnum*, cit., pp. 389 ss.

7.

Il ruolo degli Ordini mendicanti rispetto agli effetti del conflitto papato-impero si configurò diversamente nei regni dell'Europa occidentale e sud-occidentale a partire dagli anni Quaranta del secolo, ossia dopo la morte di Federico II. In Francia, ad esempio, continuavano a godere della fiducia di Luigi IX che intratteneva stretti rapporti con Innocenzo IV[237]. Benché questo rapporto si fosse approfondito, in concomitanza con il concilio di Lione, con un incontro segreto tra la fine di novembre e gli inizi di dicembre del 1245 a Cluny[238], non se ne deve dedurre che Luigi IX aderisse senza riserve al fronte degli oppositori dell'imperatore, come invece il papa avrebbe desiderato. Tanto più che il sovrano francese non solo riconobbe lo Svevo come imperatore fino alla sua morte, ma nella primavera del 1247 era già pronto a rinnovare l'alleanza con Federico II[239]. La realizzazione della propria crociata rivestiva inoltre la massima priorità e a quello scopo Luigi IX necessitava del sostegno dello Svevo[240]. A tale proposito la disponibilità, espressa da Luigi IX a Cluny, a contribuire alla composizione dei conflitti quale mediatore tra papa e imperatore, rappresentava perlomeno un successo parziale del pontefice[241], che tuttavia non riuscì ad indurre il re francese ad un riesame sostanziale del proprio atteggiamento verso lo Svevo[242], a prescindere dai persistenti

[237] Cfr. É. BERGER, *Saint Louis et Innocent IV*, Paris 1893.

[238] Cfr. in generale É. BERGER, *Registres*, cit., II, p. CIX ss.; dello stesso autore si vedano inoltre, *Saint Louis et Innocent IV*, cit., cap. 5; G. BAAKEN, *Ius Imperii ad Regnum*, cit., pp. 313 ss.; G. BAAKEN, *Die Verhandlungen von Cluny (1245) und der Kampf Innocenz' IV. gegen Friedrich II.*, in «Deutsches Archiv», L, 1994, pp. 531-579.

[239] HB VI, p. 500 ss.; RI V, n. 11500.

[240] É. BERGER, *Registres*, cit., II, capp. 6 s.; C.T. MAIER, *Preaching the Crusades*, cit., pp. 63 ss.

[241] Cfr. anche G. BAAKEN, *Die Verhandlungen von Cluny*, cit., pp. 574 ss.

[242] Cfr. W. KIENAST, *Deutschland und Frankreich in der Kaiserzeit (900-1270)* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 9), 3 voll., Stuttgart 1974-1975, qui III, pp. 606 ss.; D. BERG, *Imperium und Regna*, cit., pp. 34 ss.

contrasti di carattere politico con Federico II[243]. Significativamente, comunque, in Francia gli Ordini mendicanti non presero incondizionatamente le parti di Innocenzo IV, che dopo il concilio di Lione nel dicembre 1245 aveva espressamente incaricato il generale ed i provinciali domenicani di diffondere la sentenza di deposizione di Federico II[244]. Alcuni frati si impegnarono nella propaganda contro Federico II e i suoi all'interno del regno di Francia, ma il maggiore intervento degli Ordini mendicanti si realizzò nella predicazione della crociata, più in Germania che in Francia[245], per cui sorse necessariamente un conflitto di interessi con i piani di Luigi IX sulla spedizione in Terra Santa[246]. Innocenzo IV si spinse così avanti nella sua lotta contro gli alleati degli Svevi da ordinare al proprio legato Eudes de Châteauroux di adattare la predicazione della crociata in Terra Santa all'altra crociata, quella contro Corrado e gli Svevi in Germania[247], un'iniziativa su ordine papale che avrebbe dovuto restare segreta[248]. Nonostante la segretezza, il fatto che in Germania la propaganda della crociata languisse e che ci si concentrasse sulla lotta contro gli Svevi non sfuggì al re francese, che ben presto protestò contro simili attività[249]. Malgrado un successivo riesame parziale della propria posizione in merito alla spedizione e la decisione di promuovere l'impresa di Luigi IX, il

[243] L'imperatore Federico, da parte sua, corteggiò con sollecitudine il re francese, considerando pure di accettarlo come arbitro per esaminare e giudicare la contesa tra di lui ed il papa; cfr. D. BERG, *Imperium und Regna*, cit., pp. 35 s.

[244] Si veda la nuova edizione di questo scritto papale del 12.12.1245 in G. BAAKEN, *Die Verhandlungen von Cluny*, cit., pp. 578 s.

[245] Su queste attività omiletiche da parte dei Mendicanti cfr. C.T. MAIER, *Preaching the Crusades*, cit., pp. 62 ss.

[246] Cfr. É. BERGER, *Registres*, cit., II, cap. 6; C. ÖHLINGER, *Die Kreuzzugspredigt gegen die Staufer*, cit., parte II, cap. 5; C.T. MAIER, *Preaching the Crusades*, cit., pp. 67 ss.

[247] MGH, *Epistolae saec. XIII e regestis pontificum Romanorum*, cit., II, pp. 161 s., n. 214.

[248] «Volumus autem, ut ista secreto teneas, nulli penitus revelanda», *ibidem*, p. 162.

[249] Cfr. É. BERGER, *Registres*, cit., II, p. CLXV.

pontefice continuò manifestamente a preferire la propria crociata contro gli Svevi e il rafforzamento di Guglielmo d'Olanda in terra tedesca, situazione contro la quale poco poté l'intensa attività dei predicatori mendicanti in Francia a favore della spedizione in Terra Santa[250]. Va aggiunto che la loro efficacia predicatoria fu sempre frenata, soprattutto nella Francia meridionale, dagli strascichi della crociata contro gli Albigesi e dal coinvolgimento dei Mendicanti nell'inquisizione[251]. Per le relazioni tra curia e corte francese si rivelarono infine dannose e furono oggetto di subitanee proteste di Luigi IX anche le esorbitanti imposte volute da Innocenzo fin dalla sua elezione, soprattutto per finanziare la lotta contro gli Svevi a carico della Chiesa francese[252]; di questa circostanza doveva fare le spese l'immagine dei Mendicanti, cui venne affidata la riscossione di questi pagamenti[253].

Significativamente tali difficoltà nei rapporti tra papa e re non finirono per gravare sull'atteggiamento di quest'ultimo verso gli Ordini mendicanti in Francia; la loro influenza a corte anzi crebbe, tanto più che Luigi IX continuò ad accogliere attorno a sé frati come confessori e predicatori, affidando loro in particolare la cuta della Sainte Chapelle, che dotarono tra l'altro di numerosissime reliquie[254]. I Mendicanti furono apprezzati

[250] Cfr. C.T. MAIER, *Preaching the Crusades*, cit., p. 65 ss.

[251] In merito cfr. L. KOLMER, *Ad Capiendas Vulpes. Die Ketzerbekämpfung in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens* (Pariser Historische Studien, 19), Bonn 1982, pp. 127 ss.; *La prédication en Pays d'Oc (XIIe - début XVe siècle)* (Cahiers de Fanjeaux, 32), Toulouse 1997, in particolare parte II.

[252] Vedi in particolare la «Literae ... de oppressionibus ecclesiae» di re Luigi, riportata nelle *Additamenta* alla cronaca di Matthaeus Parisiensis (MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica*, cit., VI, pp. 99-112). Per l'interpretazione cfr. É. BERGER, *Registres*, cit., II, cap. 8; dello stesso autore, *Saint Louis et Innocent IV*, cit., capp. 3 s.

[253] Sul ruolo primario svolto dai mendicanti nel finanziamento delle crociate cfr. la completa analisi in C.T. MAIER, *Preaching the Crusades*, cit., capp. 6 s.

[254] L.K. LITTLE, *Saint Louis' Involvement with the Friars*, cit., pp. 128 s.; J. LE GOFF, *Saint Louis*, cit., pp. 331 ss.

dal sovrano non solo in qualità di legati o messi[255], come nelle missioni presso i mongoli o i greci[256], ma anche in qualità di «esperti di amministrazione». Proprio per le loro competenze, dal 1247 Luigi IX fece intervenire Domenicani e Francescani nell'ambito delle loro *inquisitiones* (*enquêtes*) a controllare la gestione degli uffici da parte dei funzionari reali e reprimere gli abusi[257]. Rientrato dalla crociata[258], per la cui organizzazione aveva fatto ancora una volta intervenire in forze gli Ordini mendicanti, che furono anche al seguito[259], il re accrebbe la presenza di *enquêteurs* altamente qualificati, sovente frati con formazione universitaria, presenti in gran numero in Linguadoca tra il 1254 e il 1257 e tra il 1259 e il 1262; dal 1254 si aggiunsero importanti ordinanze sul controllo dell'operato dei balivi e dei siniscalchi[260]. Personaggi particolarmente qualificati all'interno degli Ordini mendicanti, quale ad esempio il francescano Eudes Rigaud, riuscirono talora a conquistare la fiducia del sovrano;

[255] C.H. LAWRENCE, *The Friars*, cit., p. 175.

[256] Cfr. in generale A. WALZ, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*, Romae 1948², §§ 45 ss.; L.K. LITTLE, *Saint Louis' Involvement with the Friars*, cit., p. 130; W.A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order*, cit., I, p. 423 *ad indicem*; L. IRIARTE, *Der Franziskusorden*, cit., cap. 12.

[257] Riguardo al campo di studio sui mendicanti incaricati dal re, si affermava ad esempio nelle «Inquisitiones in Remensi et Laudunensi dioecesibus» che: «... Fratres Praedicatores et ... Fratres Minores ..., qui ex parte domini regis inquirebant de injuriis factis sive ab rege sive a baillivis ...»; M. BOUQUET - L. DELISLE (edd), *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, XXIV/1, Paris 1904, p. 279; cfr. inoltre tutte le «Enquêtes administratives du règne de Saint Louis», *ibidem*, pp. 1-728, come anche *ibidem*, Supplément, pp. 729-749.

[258] Sul ruolo dei Francescani nella programmazione della seconda crociata di re Luigi A. CALLEBAUT, *La deuxième croisade de S. Louis et les Franciscains*, in «La France Franciscaine», V, 1922, pp. 282-288.

[259] Cfr. W.R. THOMSON, *Friars in the Cathedral*, cit., pp. 74 ss.; J. RICHARD, *Saint Louis*, cit., parte II, capp. 2 s.

[260] Su queste riforme cfr. R. HOLTZMANN, *Französische Verfassungsgeschichte von der Mitte des neunten Jahrhunderts bis zur Revolution*, München - Berlin 1910, pp. 205 s.; J.R. STRAYER, *The Administration of Normandy under Saint Louis*, Cambridge (MA) 1932, pp. 93 ss.; J. RICHARD, *Saint Louis*, cit., parte III, cap. 1, pp. 291 ss.; J. FAVIER, *Frankreich im Zeitalter der Lehnsherrschaft*, cit., cap. 6, p. 213 ss.

l'arcivescovo di Rouen[261], infatti, non solo fu il più importante consigliere spirituale di Luigi IX[262], ma su suo mandato partecipò come mediatore alle trattative con l'Inghilterra per la pace di Parigi del 1259[263]. Successivamente il re chiamò Eudes Rigaud a far parte del suo consiglio e del parlamento[264], cosicché il prelato francescano divenne uno dei politici più influenti in Francia.

Anche in Inghilterra gli Ordini mendicanti assunsero un atteggiamento più cauto nei confronti della possibile attività di agitazione o di repressione contro lo Svevo, benché Innocenzo IV avesse tentato anche là di indurre Enrico III e la Chiesa inglese a partecipare attivamente alle lotte contro quel casato[265]. Il monarca inglese si trovava a tal proposito in una situazione difficile dato che Federico II, sposato ad Isabella, sorella del re inglese, aspirava a stringere relazioni molto strette con Enrico III che avrebbe potuto convincere, almeno parzialmente, a dargli sostegno militare in Italia[266]. Nonostante l'esistenza di un'intricata rete di relazioni, anche dopo la morte di Isabella (1241)[267] il sovrano inglese rimase legato alla benevolenza dell'imperatore

[261] Cfr. J.F. O'SULLIVAN (ed), *The Register of Eudes of Rouen*, New York 1964.

[262] P. ANDRIEU-GUITRANCOURT, *L'archevêque Eudes Rigaud et la vie de l'église au XIIIe siècle d'après le «Regestrum Visitationum»*, Paris 1938; O.G. DARLINGTON, *The Travels of Odo Rigaud, Archbishop of Rouen (1248-1275)*, Philadelphia 1940; W.R. THOMSON, *Friars in the Cathedral*, cit., pp. 77-91.

[263] J.F. O'SULLIVAN (ed), *The Register of Eudes of Rouen*, cit., p. 396. Sul testo dell'accordo cfr. P. CHAPLAIS, *English Medieval Diplomatic Practice*, I/2, London 1982, pp. 617-621, n. 289.

[264] W.R. THOMSON, *Friars in the Cathedral*, cit., p. 89 con nota 81.

[265] La descrizione di L. DEHIO, *Innocenz IV. und England*, Diss. phil., Straßburg 1913, è superata e faziosa. Sugli sviluppi politici si vedano, oltre alle indicazioni bibliografiche *supra*, nota 29, F. M. POWICKE, *Henry III and the Lord Edward*, cit., capp. 2 s.; F. TRAUTZ, *Die Könige von England und das Reich*, cit., cap. 1c; K.-F. KRIEGER, *Geschichte Englands von den Anfängen*, cit., cap. 6/1.

[266] Enrico III già nel 1238 aveva inviato un contingente di cavalleria a rinforzo delle truppe di Federico II impegnate nell'Italia settentrionale; cfr. MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica*, cit., III, pp. 485 s., 491 s.

[267] Cfr. il corrispondente scritto dell'imperatore, *ibidem*, IV, pp. 175 s.

nelle sue iniziative di politica estera, in particolare nel tentativo di recuperare i possedimenti inglesi sul continente[268]; Federico II, tuttavia, con un occhio di riguardo ai suoi buoni rapporti con Luigi IX, non intraprese mai azioni dirette per appoggiare il suo ex cognato, neppure nella sfortunata spedizione militare a Poitou[269].

La crescente debolezza politica del monarca all'interno del paese, in particolare a seguito di fallite iniziative di politica estera e dell'enorme fabbisogno di denaro che da ciò conseguiva, non solo acuì lo scontro tra Enrico III ed i baroni inglesi[270], ma indusse il re, che aveva ribadito la propria lealtà di fronte ai suoi feudatari di fede papale[271], a legarsi ancor più saldamente a consiglieri ecclesiastici, in particolare curiali. Questo legame con personaggi della curia era cominciato già all'epoca della sua minore età e si era progressivamente rafforzato dall'inizio del suo *personal rule*[272], sottolineando contemporaneamente la sacralità del suo regno[273]. Ruolo centrale giocarono da un lato i vari legati papali che visitarono il regno dalla sua ascesa al

[268] In questo contesto va visto anche il matrimonio di Enrico III con Eleonora, seconda figlia di Raimondo Berengario di Provenza; cfr. W. KIENAST, *Deutschland und Frankreich in der Kaiserzeit*, cit., III, p. 607; inoltre D. BERG, *Deutschland und seine Nachbarn*, cit., p. 65.

[269] D. BERG, *Deutschland und seine Nachbarn*, cit., pp. 8 s.

[270] Rimandiamo come esempio paradigmatico al fatale ruolo dei due partiti di corte concorrenti, i *Lusignans* e i savoiardi, che portò nel regno inglese a rafforzare le riserve contro consiglieri stranieri del sovrano inglese; cfr. K.-F. KRIEGER, *Geschichte Englands von den Anfängen*, cit., pp. 153 s.

[271] Cfr. in generale M.T. CLANCHY, *England and its Rulers*, parte III, cap. 10, con forte sottolineatura del «national feeling in Henry III's reign».

[272] Clanchy afferma: «Furthermore the king's government was willing to assist the papacy in exchange for a share of the profits both spiritual and temporal»; *ibidem*, p. 245.

[273] «... Henry cultivated the sacral aura of monarchy in a very self-conscious manner, crossing himself like a priest, carrying candles like a cleric in religious processions and ceremonies, having the 'Christus vincit' sung before him on every conceivable occasion, and carrying out an elaborate round of ritualized charitable works»; R. STACEY, *Politics, Policy, and Finance under Henry III*, cit., p. 240. Sull'ideologia del potere di Enrico cfr. M.T. CLANCHY, *Did Henry III have a Policy?*, in «History», LIV, 1968, pp. 207 ss.

trono[274], dall'altro gli Ordini mendicanti, prodighi predicatori della crociata[275].

Al più tardi a partire dagli anni Quaranta del XIII secolo, l'attività di questi gruppi di inviati del papa portò tuttavia ad un inasprimento dei contrasti con la nobiltà e con il clero del regno inglese, per cui le continue necessità finanziarie della curia generarono crescenti proteste nel *regnum* inglese soprattutto in tre ambiti: tributi pretesi in generale dalla curia[276], sistema delle provvigioni e tasse per le crociate. Per quanto concerne i primi due motivi di contrasto, furono i legati pontifici a portarne il maggior peso, e il re, per le proprie esigenze finanziarie, concesse non di rado il proprio appoggio agli uomini della curia[277]. Lo stesso valeva in sostanza per la contestata prassi nel sistema delle provvigioni da parte della sede apostolica, che destò profondo malumore nel clero inglese e contribuì a radicare le critiche a Roma[278]. Generarono infine una crescente opposizione le attività dei Mendicanti che agivano tanto come legati pontifici[279] quanto come predicatori della crociata[280], facendo propaganda

[274] Vedi in generale H. ZIMMERMANN, *Die päpstliche Legation in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, Paderborn 1913; C.H. LAWRENCE, *The Thirteenth Century*, in C.H. LAWRENCE (ed), *The English Church and the Papacy in the Middle Ages*, London 1965, pp. 117-156; J.R.H. MOORMAN, *A History of the Church in England*, London 1973³, cap. 8/1.

[275] C.T. MAIER, *Preaching the Crusades*, cit., capp. 5 s.

[276] Cfr. in generale W.E. LUNT, *Financial Relations of the Papacy with England to 1321* (Studies in Anglo-Papal Relations during the Middle Ages, 1), Cambridge (MA) 1939.

[277] Questo comportamento del re indusse ad esempio J. Haller, in accordo con affermazioni di Matthaeus Parisiensis, a questo giudizio su Enrico («sempre infedele come i suoi antenati»): «E così ... le chiese di Inghilterra, a causa del sodalizio tra il re e il papa, erano finite tra l'incudine e il martello e i loro ecclesiastici di ogni grado erano stati esposti come pecore alla sanguinaria vendetta del lupo»; J. HALLER, *Das Papsttum*, IV, München 1965, p. 101.

[278] Cfr. F.A. GASQUET, *Henry the Third and the Church*, cit., p. 441, *ad indicem*.

[279] L. PISANU, *Innocenzo IV e i francescani*, cit., pp. 49 ss.

[280] Pare che nel 1236 un Domenicano abbia tenuto una predica a Winchester di fronte alla corte reale; cfr. NICOLAUS TREVET, *Annales sex Regum Angliae, 1135-1307*, ed. T. HOG, London 1845, p. 221.

alla lotta contro l'imperatore[281] e a sostegno della spedizione di Luigi IX[282]. Il maggiore incarico dei frati consisteva però, su istruzioni del papa, nella raccolta di somme di denaro sempre più ingenti[283], sia attraverso la riscossione di imposte a favore della curia[284], sia attraverso un'efficace predicazione delle crociate. Soprattutto il coinvolgimento dei religiosi in questa attività causò una profonda trasformazione dell'atteggiamento dei credenti inglesi verso il movimento per le crociate[285], poiché i Mendicanti si mostravano interessati meno a reclutare combattenti – da impiegare semmai per gli scontri con gli Svevi sul continente – che a sciogliere i voti per le crociate dei fedeli dietro corresponsione di denaro[286]. La conseguente sensazione dell'opinione pubblica inglese, che gli Ordini mendicanti bramassero denaro, favorì sull'isola il rafforzarsi di dubbi sulla loro credibilità, in particolare sulla loro osservanza del postulato della povertà.

Benché i Mendicanti fossero intenti a portare a termine anche in Inghilterra la missione papale di predicare la crociata, essi non

[281] Cfr. ad esempio l'incarico papale (maggio 1247) di raccogliere sussidi per la lotta a Federico presso il clero di Inghilterra, Scozia, Irlanda, Germania, Francia, Guascogna, Borgogna, Provenza e penisola Iberica in É. BERGER, *Registres*, cit., n. 2997, 3025.

[282] Cfr. C.T. MAIER, *Preaching the Crusades*, cit., capp. 4 s.

[283] Furono impiegati mendicanti persino per il rischioso trasporto dei proventi dei tributi dall'Inghilterra al continente, come si può dedurre da una notizia di Matthaeus Parisiensis, che riferisce come Francescani e Domenicani avrebbero portato nel 1246 denaro a Enrico Raspe (MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica*, cit., IV, p. 551).

[284] Cfr. in generale W.E. LUNT, *Financial Relations of the Papacy with England*, cit., *passim*, e i documenti in C.T. MAIER, *Preaching the Crusades*, cit., pp. 130 ss.

[285] Cfr. in merito S. LLOYD, *English Society and the Crusade, 1216-1307*, Oxford 1988, pp. 20, 314, *ad indicem*; C. TYERMAN, *England and the Crusades, 1095-1588*, Chicago - London 1988, pp. 162 ss.

[286] Tyerman sottolinea giustamente questo mutamento strutturale: «... the friars were directed towards a process of penitence centred upon a financial transaction, which itself was a symptom of much wider changes in society and the economy ... They did not revolutionize crusade preaching or recruitment so much as crusade finance» (C. TYERMAN, *England and the Crusades*, cit., p. 163). Cfr. anche S. LLOYD, *English Society and the Crusade*, cit., p. 20.

facevano pressioni sul re perché abbandonasse la sua politica, sempre cauta, nei confronti di Federico II. In questo modo essi conservarono la fiducia di Enrico III, che per parte sua proseguì negli aiuti concreti ad ambedue gli Ordini[287] e scelse dalle loro file frati eruditi come predicatori e confessori di corte[288]; uno dei più celebri fu il domenicano Giovanni di Darlington[289]. Come già Luigi IX anche Enrico III si servì di Mendicanti come messi e legati[290], tanto che nelle trattative per la pace di Parigi del 1259 presenziarono come delegati regi per parte inglese il domenicano Matteo di Bergeveny e il francescano Adamo di Marsh[291]. Quest'ultimo, in particolare, conquistò la fiducia del sovrano come consigliere[292] e divenne membro del Consiglio Reale[293]. Da un lato Enrico III si diede da fare per mantenere buoni rapporti con gli Ordini mendicanti, partecipando ad esempio nel 1250 al capitolo generale dei Domenicani a Londra e sostenendone le spese[294]. Dall'altro il re beneficiò anche del ritorno economico, assicurato dall'utilizzo di consiglieri membri degli Ordini mendicanti, dato che per il loro postulato di povertà essi rinunciavano perlopiù all'onorario. Le strette relazioni tra sovrano e frati si spinsero al punto che in seguito Enrico III

[287] Cfr. le indicazioni in E. HUTTON, *The Franciscans in England*, cit., p. 320, *ad indicem*; A.G. LITTLE, *Studies in English Franciscan History*, cit., p. 24.

[288] D. KNOWLES, *The Religious Orders in England*, I, Cambridge 1962, p. 167 con nota 4; C.H. LAWRENCE, *The Friars*, cit., pp. 170 ss.

[289] M. POWICKE, *The Thirteenth Century*, cit., p. 793, *ad indicem*; D. KNOWLES, *The Religious Orders in England*, cit., I, pp. 166 s.

[290] Cfr. in generale M.C. HILL, *The King's Messengers, 1199-1377*, Phoenix Mill-Stroud 1994.

[291] Su queste trattative, che portarono alla pace di Parigi, cfr. P. CHAPLAIS, *The Making of the Treaty of Paris (1259) and the Royal Style*, in «English Historical Review», LXVII, 1952, pp. 238-247; G.P. CUTTINO, *English Medieval Diplomacy*, Bloomington 1985, cap. 3.

[292] Sulle sue attività diplomatiche cfr. A.G. LITTLE, *The Grey Friars in Oxford*, cit., pp. 307 s.

[293] D. KNOWLES, *The Religious Orders in England*, cit., I, pp. 181 s. Cfr. anche la ricca raccolta epistolare di Adam: *Epistolae Adae de Marisco*, in J.S. BREWER (ed), *Monumenta Franciscana*, I, London 1858, pp. 77-489.

[294] MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica*, cit., V, p. 127.

fece appositamente ampliare il palazzo di Clarendon a proprie spese per Francescani e Domenicani[295]. Un legame di fiducia tanto stretto da far finire sotto accusa soprattutto i Domenicani, in coincidenza di crisi di politica interna (ad esempio dal 1258 al 1265), esponendoli alle pesanti critiche dei baroni al governo, procurando loro aperti attacchi quali principali rappresentanti della politica del sovrano[296].

Immutata restò infine l'influenza degli Ordini mendicanti nei regni della penisola iberica dove, grazie alle iniziative di politica estera di Alfonso X di Castiglia, era stata istituita una stretta connessione con l'impero[297]. Dopo la doppia elezione del 1257 frati mendicanti si prodigarono per il buon esito delle rivendicazioni di Alfonso X verso la corona tedesca[298]: il domenicano Stefano, arcivescovo di Toledo, e il minorita Laurentius, *poenitentiarius* del papa, giocarono un ruolo determinante nelle trattative del marzo 1256 a Soria con Alfonso X di Castiglia dopo la sua «electio per Pisanos»[299]. In seguito il sovrano chiese

[295] Documenti in C.H. LAWRENCE, *The Friars*, cit., p. 170 con note 16-17.

[296] Su questi conflitti cfr. M. POWICKE, *The Thirteenth Century*, cap. 4. Così Giovanni di Darlington OP rivestì un importante ruolo nelle trattative tra il re e i baroni insoddisfatti e nella successiva pace; cfr. D.A. CARPENTER, *The Reign of Henry III*, cit., p. 267.

[297] I rapporti di politica estera tra i re di Castiglia e l'impero, nonostante la quantità di ricerche sul regno di Alfonso, non sono ancora stati studiati esaurientemente; possiamo quindi rimandare solo al fondamentale lavoro di A. BALLESTEROS BERETTA, *Alfonso X el Sabio*, Barcelona 1984[2] come anche a J.E. KELLER, *Alfonso X, el Sabio*, New York 1967; C.J. SOCARRAS, *Alfonso X of Castile: A Study on Imperialistic Frustration*, Barcelona 1976; J. VALDEÓN BARUQUE, *Alfonso X el Sabio*, Valladolid 1986; C. DE AYALA MARTÍNEZ, *Alfonso X el Sabio. Vida, obra y época*, I, Madrid 1989; R.I. BURNS (ed), *Los mundos de Alfonso el Sabio y Jaime el Conquistador*, cit., *passim*; R.I. BURNS (ed), *Emperor of Culture. Alfonso the Learned of Castile and His Thirteenth Century Renaissance*, Philadelphia 1990; L. VONES, *Geschichte der Iberischen Halbinsel*, cit., cap. 4, parte III, in particolare pp. 323 ss. (con ulteriore bibliografia).

[298] Cfr. in merito A. BUSSON, *Die Doppelwahl des Jahres 1257 und das römische Königtum Alfons' X. von Castilien*, Münster 1866; A. BALLESTEROS BERETTA, *Alfonso X, emperador (electo) de Alemania*, Madrid 1918.

[299] MGH, *Constitutiones*, 2, p. 492, n. 392.

ai Domenicani di intercedere per sé[300] e per i suoi regni[301]. La posizione dei Mendicanti era favorevole anche nel regno di Aragona, dove agli inizi degli anni Quaranta del secolo Giacomo I concesse il proprio appoggio soprattutto ai Predicatori, mentre dopo il 1250 si rivolse maggiormente ai Francescani[302]. Dalla metà degli anni Quaranta il sovrano aragonese, il cui regno godeva della protezione pontificia[303], subì la crescente pressione di Roma[304] che cercava di spingerlo a modificare i rapporti amichevoli con Federico II[305]. Giacomo I, la cui zia Costanza era stata la prima moglie di Federico II, non si trovava solo in rapporti di parentela con il casato svevo, ma si stava adoperando

[300] E. WINKELMANN (ed), *Acta imperii inedita*, cit., I, p. 563, n. 578. Cfr. in generale S. AGUADÉ NIETO, *Alfonso X y las ordenes mendicantes*, cit., *passim*.

[301] Sulla fine del regno di Alfonso in Germania cfr. B. ROBERG, *Die Abdankung Alfons' X. von Kastilien als deutscher König*, in «Historisches Jahrbuch», LXXXIV, 1964, pp. 334-351.

[302] Cfr. l'importante testamento di Giacomo I del primo gennaio 1242, con sovvenzioni ai Mendicanti, in A. HUICI MIRANDA - M.D. CABANES PECOURT (edd), *Documentos de Jaime I de Aragón*, cit., II, pp. 116-120, n. 340; inoltre J.R. WEBSTER, *Els Menorets*, cit., p. 92.

[303] Cfr. in generale P. KEHR, *Wie und wann wurde das Reich Aragon ein Lehen der römischen Kirche?* (Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl., 1928, 18), Berlin 1928; K. VERHEIN, *Lehen und Feudalemphyteuse. Eine Untersuchung über die Abhängigkeitsformen weltlicher Staaten vom hl. Stuhle von der Mitte des 11. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Diss. phil., Hamburg 1951, pp. 95 ss., 181 ss., 292 ss.; J. FRIED, *Der päpstliche Schutz für Laienfürsten. Die politische Geschichte des päpstlichen Schutzprivilegs für Laien (11.-13.Jh.)* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl., 1980, 1), Heidelberg 1980, capp. 2, 4; T.N. BISSON, *The Medieval Crown of Aragon*, cit., p. 232, *ad indicem*.

[304] Il primo Francescano a visitare il regno di Aragona come legato papale fu Desiderius, che nel 1246 si recò da Giacomo I per indurlo alla penitenza riguardo la mutilazione inflitta per ordine regale al vescovo di Gerona. Probabilmente il Minorita si occupò anche della riscossione di denaro aragonese per il sostegno del papa, senza che si possa accertare un suo più preciso impegno a favore della lotta contro Federico II. Cfr. A. LÓPEZ FERNÁNDEZ, *La provincia de España de los frailes menores*, cit., p. 380 ss.; P. LINEHAN, *The Spanish Church*, cit., pp. 195 s.

[305] Cfr. la sintetica valutazione di O. ENGELS, *König Jakob I. von Aragón und die internationale Politik im 13. Jahrhundert*, in O. ENGELS, *Reconquista*, cit., pp. 237-259.

insieme a Enrico III d'Inghilterra e allo stesso Federico II per impedire l'avanzata di Luigi IX verso al Francia meridionale, in particolare nella contesa per la contea di Tolosa[306]. Contro tale concomitanza di interessi di politica estera papa Innocenzo IV poté ben poco, per quanto non solo nel luglio 1245 avesse portato a conoscenza di re Giacomo e della regina Violante l'atto originale della deposizione di Federico, ma li avesse anche sollecitati con fermezza alla sottomissione alla Chiesa di Roma e a interrompere qualsiasi contatto con l'imperatore[307]. Soltanto dopo che si furono dimostrate vane le lotte per tutelare gli interessi della casa d'Aragona nella Francia meridionale[308] e dopo che Giacomo I ebbe mutato i propri obiettivi di politica estera, concentrandosi verso il 1250 maggiormente sull'area siciliana e sul Nordafrica, si giunse ad un conflitto di interessi con Federico II, nonché con Alfonso X di Castiglia[309] che nutriva analoghi piani di espansione nell'area mediterranea[310]. Gli Ordini mendicanti non ricoprirono alcun ruolo decisivo in questa rete di relazioni del sovrano aragonese, che non mostrò neppure interesse a sostenere la crociata del papa contro l'imperatore, tanto più che per Giacomo I rivestivano assoluta priorità i programmi per una propria crociata contro i

[306] *Ibidem*, cit., pp. 243 ss.

[307] A. PRIETO (ed), *La documentación pontificia de Innocencio IV* (Monumenta Hispaniae Vaticana, Secc. Registros, 7), I, Roma 1987, pp. 159 ss., nn. 138 ss.

[308] Il fallimento di questi sforzi da parte aragonese è infine documentato dal trattato di Corbeil, nel quale almeno la Catalogna venne risparmiata dalle mire della corona francese. Cfr. O. ENGELS, *Der Vertrag von Corbeil (1258)*, in «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft», XIX, 1962, pp. 114-146 (ristampa in O. ENGELS, *Reconquista*, cit., pp. 203-235) e le ulteriori indicazioni bibliografiche in L. VONES, *Geschichte der Iberischen Halbinsel*, cit., pp. 313 s.

[309] Cfr. J.L. SHNEIDMAN, *The Rise of the Aragonese-Catalan Empire*, cit., II, p. 601, *ad indicem*.

[310] Cfr. J. LALINDE ABADÍA, *La corona de Aragón en el mediterraneo medieval (1229-1479)*, Saragozza 1979; C. DE AYALA MARTÍNEZ, *Directrices fundamentales de la politica*, cit., parte II, cap. 3; O. ENGELS, *König Jakob I. von Aragón*, cit., pp. 251 ss.; *La corona d'Aragona in Italia (sec. XIII-XVIII)*, XIV Congresso di storia della corona d'Aragona. Relazioni, I, Sassari 1993.

mori[311]. Analogo atteggiamento in buona sostanza per i Mendicanti, che si concentrarono piuttosto sull'ampliamento dei propri insediamenti nel regno d'Aragona, senza lasciarsi ulteriormente coinvolgere nella lotta contro lo Svevo[312].

8.

L'attività dei Mendicanti in tutti i principali campi della politica nei regni europei non incontrarono piena approvazione né all'interno né al di fuori degli Ordini[313]. Al più tardi a partire dagli anni Trenta del XIII secolo crebbe tra i chierici secolari l'opposizione all'avanzata degli Ordini mendicanti, che sempre più sottraevano loro cattedre di teologia perfino nella più importante università occidentale, Parigi[314]. Vi si aggiunsero pesanti critiche al modo di porsi dei Mendicanti nella società[315], specie

[311] Cfr. ancora R. RÖHRICHT, *Der Kreuzzug des Königs Jacob I. von Aragonien (1269)*, in «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», XI, 1890, pp. 372-395.

[312] Cfr. in merito J.R. WEBSTER, *Els Menorets*, cit., parte I, cap. 1.

[313] Solo in parte si può concordare con la valutazione di Lawrence, secondo il quale «... the Mendicants as a whole succeeded in walking the tightrope of political neutrality ...»; C.H. LAWRENCE, *The Friars*, cit., p. 177.

[314] Su questi conflitti universitari cfr. M. BIERBAUM, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris* (Franziskanische Studien, Beiheft 2), Münster 1920; D.L. DOUIE, *The Conflict Between the Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the 13th Century*, London 1954; M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*, Paris 1972; A. ZIMMERMANN (ed), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert* (Miscellanea Mediaevalia, 10), Berlin - New York 1976; D. BERG, *Armut und Wissenschaft*, cit., pp. 85 ss.; S. GUENÉE, *Les universités françaises des origines à la Révolution*, Paris 1982, pp. 23 ss.; M. ASZTALOS, *Die theologische Fakultät*, in W. RÜEGG (ed), *Geschichte der Universität in Europa*, I, München 1993, pp. 363 ss.; R. LAMBERTINI, *La scelta francescana e l'università di Parigi. Il «Bettelordenstreit» fino alla «Exiit qui seminat»*, in F. SANTI (ed), *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi*, cit., pp. 143-172; A. TUILIER, *Histoire de l'Université de Paris et de la Sorbonne*, I, Paris 1995; J. VERGER, *Les universités françaises au Moyen Âge* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 7), Leiden et al. 1995.

[315] Da questo punto di vista ebbe un ruolo importante la loro ingrata attività di esattori pontifici, si veda la critica di MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica*,

in riferimento alla pratica della povertà[316]. A tal proposito l'imperatore stesso cercò, seppure invano, di attaccare gli Ordini mendicanti attraverso vari scritti propagandistici[317], mentre singoli frati, quali il domenicano Arnoldo in Svevia, mossero pesanti critiche alle condizioni della Chiesa e al comportamento dei successori di Pietro[318]. Da parte del clero secolare fu inoltre giudicata negativamente la forte influenza dei Mendicanti sulle diverse corti europee, rimproverando tanto a Luigi IX quanto a Enrico III l'eccessiva dipendenza dai loro frati consiglieri[319]. I Mendicanti furono inoltre giudicati responsabili della fallita crociata di San Luigi[320] e quindi già nel 1251 si giunse in Francia a soprusi contro i Mendicanti da parte dei *pastoureaux*[321]. In seguito, autori come Rutebeuf spianarono la strada con le loro opere ad una larga diffusione presso la popolazione di quell'accusa secondo cui gli Ordini mendicanti sarebbero stati i veri signori, al di sopra di re e di prelati[322]. Anche in Germania

cit., IV, p. 612 e in generale W.R. THOMSON, *The Image of the Mendicants in the Chronicles of Matthew Paris*, in «Archivum Franciscanum Historicum», LXX, 1977, pp. 3 ss.

316 Si veda per esempio la critica di Matteo di Westminster: «... nunc fratres Praedicatores, nunc Minores; de quibus fecit Papa suos bedellos et thelonearios, in laesionem et detrimentum ordinis et professionis eorum, qui spontaneam paupertatem et humilitatem Deo vovendo promiserunt»; *Flores historiarum*, ed. H.R. LUARD, II, London 1890, p. 307.

317 Cfr. D. BERG, *Staufische Herrschaftsideologie*, cit., pp. 193 ss.

318 E. WINKELMANN (ed), *Fratris Arnoldi Ord. Praed. de correctione ecclesiae epistola ...*, Berlin 1865. Sull'interpretazione cfr. D. BERG, *L'impero degli Svevi*, cit., pp. 154 ss. Ulteriori documenti in E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich der Zweite*, cit., II, pp. 232 s.

319 Documenti in C.H. LAWRENCE, *The Friars*, cit., pp. 177 ss.; J. LE GOFF, *Saint Louis*, cit., pp. 822 s.

320 Questa, ad esempio, l'opinione di Salimbene sui sacerdoti: «Credidit eis vulgus Francie, et contra religiosos et maxime Predicatores et Minores terribiliter insurgebant, eo quod ipsi predicaverant crucem et crucesignaverant homines ad transfretandum cum rege, qui a Saracenis fuerat debellatus»; O. HOLDER-EGGER (ed), *Cronica*, cit., pp. 444 s.

321 Cfr. su questi conflitti MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica*, cit., V, pp. 246 ss.

322 L.K. LITTLE, *Saint Louis' Involvement*, cit., p. 143.

si manifestarono critiche al coinvolgimento politico dei frati, che rivestirono un ruolo importante nelle lotte per il trono fra Ottocaro II di Boemia e Rodolfo d'Asburgo[323] e furono perfino considerati dei «Königsmacher»[324]. Dopo che nel *Liber introductorius in Evangelium aeternum*[325] del 1254 il francescano Gerardo da Borgo San Donnino ebbe postulato, rifacendosi al pensiero gioachimita, l'importanza dei Mendicanti per la storia della salvezza, anzi la loro superiorità su tutti gli altri Ordini e sul clero secolare[326], scoppiò un conflitto che mise in forse l'esistenza stessa di tutti gli Ordini mendicanti[327]. La situazione si fece più critica quando inaspettatamente Innocenzo IV prese le distanze dagli Ordini mendicanti e limitò o revocò alcuni importantissimi privilegi papali[328].

Di lì a poco Innocenzo IV morì e grazie alla benevolenza di Alessandro IV, che ritirò subito le disposizioni del suo predecessore riguardanti i Mendicanti e anzi li sostenne, gli Ordini riuscirono a circoscrivere questa pericolosa crisi e a garantire la propria sopravvivenza[329]. Non fu invece superato, soprattutto tra i Francescani, il punto nodale di questa crisi, ovvero l'inevitabile

[323] Cfr. F.-R. ERKENS, *Zwischen staufischer Tradition und dynastischer Orientierung: Das Königtum Rudolfs von Habsburg*, in E. BOSHOF - F.-R. ERKENS, *Rudolf von Habsburg*, cit., pp. 33-58.

[324] Freed indica così i «Friars as Kingmakers» in Germania (J.B. FREED, *The Friars and German Society*, cit., p. 161).

[325] Su frate Gerardo cfr. le indicazioni bibliografiche in D. BERG, *Gerhard von Borgo San Donnino*, in *LMA*, 4, col. 1316.

[326] Su queste correnti gioachimite all'interno dell'Ordine francescano cfr. D. BERG, *Staufische Herrschaftsideologie*, cit., pp. 186 ss.

[327] Cfr. D. BERG, *Armut und Wissenschaft*, cit., pp. 92 ss.; dello stesso autore, *Vita minorum*, cit., pp. 168 ss.

[328] L. PISANU, *Innocenzo IV e i francescani*, cit., cap. 9/2; GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des Frères Mineurs*, cit., p. 704, *ad indicem*.

[329] Non solo Alessandro IV revocò i provvedimenti dei suoi predecessori ostili ai mendicanti ma favorì questi ordini attraverso più di quaranta privilegi, li difese nella lotta contro il clero secolare e sostenne in particolare i Francescani nel mantenimento della loro stabilità interna; cfr. L. PELLEGRINI, *Alessandro IV e i francescani*, cit., parte II, cap. 2; W.R. THOMSON, *Checklist of Papal Letters*, cit., pp. 482 ss., nn. 1835 ss.

interrogativo circa l'autentica forma di vita francescana di fronte al potere politico e alla rilevanza sociale dell'Ordine[330]. Mentre i Domenicani non dovettero mai confrontarsi così profondamente con la propria identità e fin dalla loro fondazione accettarono consapevolmente posizioni di rilievo nella società, i Francescani rimasero invece lacerati al loro interno sotto questo aspetto. Continuarono ad esistere, soprattutto in Italia, gruppi di Minoriti che praticavano le forme di vita francescana delle origini, attenendosi coerentemente al postulato della *minoritas* del Poverello, rifiutando quindi di assumere qualsiasi carica di rilievo nella società[331] e reputando infine dannoso il coinvolgimento di confratelli in conflitti politici che implicassero schieramenti di parte.

Nel lungo periodo non fu possibile sopprimere queste tensioni di cruciale importanza per i Francescani[332], ad esempio sostituendo il generale dell'Ordine[333] e presunto filogioachimita Giovanni da

[330] D. BERG, *Vita minorum*, cit., pp. 168 ss.; *Dalla «Sequela Christi» di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà*, Atti del XVIII Convegno internazionale, Assisi 18-20 ottobre 1990, Spoleto 1992, *passim*.

[331] Sugli zelanti all'interno dell'Ordine, in particolare il gruppo attorno a Leone d'Assisi e la sua influente letteratura, cfr. J.R.H. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order*, cit., parte II, cap. 17; *Chi erano gli spirituali?* (Atti dei Convegni della Società Internazionale di Studi francescani, 3), Assisi 1976; L. VON AUW, *Angelo Clareno et les spirituels italiens*, Roma 1977; D. BERG, *Das Studienproblem im Spiegel der franziskanischen Historiographie des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts*, in «Wissenschaft und Weisheit», XLII, 1979, pp. 11-33, 106-156; dello stesso autore, *Vita minorum*, cit., pp. 179 ss.; T. LOMBARDI, *Storia del Francescanesimo*, cit., pp. 129 ss.; GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des Frères Mineurs*, cit., parte III, capp. 8 ss.; parte IV, capp. 13 ss.; L. IRIARTE, *Der Franziskus-Order*, cit., pp. 61 ss.; C.H. LAWRENCE, *The Friars*, cit., p. 240, *ad indicem*; G.L. POTESTÀ, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli* (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Nuovi Studi Storici, 8), Roma 1990; G. BARONE, *Spiritualen*, in *LMA*, 7, coll. 2122 s.

[332] Cfr. D. NIMMO, *Reform and Division in the Medieval Franciscan Order. From Saint Francis to the Foundation of the Capuchins* (Bibliotheca Seraphico-Capuccina, 33), Roma 1995[2].

[333] Questo avvicendamento, estremamente discusso e mal documentato nelle fonti, era sicuramente collegato alla sopracitata lotta tra le correnti all'interno dell'Ordine, dal momento che il generale, come già Elia da Cortona, era

Parma[334]. Il suo successore Bonaventura si adoperò a sua volta per fissare il futuro sviluppo della comunità minorita emanando le Costituzioni di Narbonne[335] e provvedendo alla redazione di una vita di san Francesco a carattere normativo[336]. Non tutti i gruppi all'interno dell'Ordine accettarono tuttavia il tentativo di Bonaventura di legittimare e di codificare in modo vincolante le sopravvenute variazioni nello stile di vita francescano, con la conseguente clericalizzazione della comunità, l'accettazione di posizioni sociali di rilievo e il coinvolgimento dei confratelli negli eventi politici dell'epoca[337]. I conflitti dei Francescani con gli Svevi contribuirono certamente a fare dei Minoriti e dei Domenicani importanti elementi di potere a tutti i livelli della vita politica in Occidente; nel contempo però la conseguente tensione sui temi della vita delle origini e dei cardini della regola produsse una durevole crisi di identità che mantenne le acque agitate all'interno dell'Ordine francescano.

soggetto anche alle pressioni del papa, interessato a favorire un determinato orientamento nell'Ordine e soprattutto alla composizione delle sue controversie interne. Cfr. per una analisi di ampio respiro L. PELLEGRINI, *Alessandro IV e i francescani*, cit., p. 112, *ad indicem*; GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des Frères Mineurs*, cit., parte II, cap. 7/3; p. 705, *ad indicem*.

[334] Anche il tema del presunto sostegno del gioachimismo da parte di Giovanni da Parma è insufficientemente documentato nelle fonti, dove l'obiettivo dell'argomentazione era chiaramente la destituzione dello scomodo generale. Probabilmente influirono in senso negativo per Giovanni da Parma anche i suoi contatti con la corte imperiale assieme alle sue trattative per l'unione con l'imperatore bizantino Giovanni III Ducas Vatatze riguardo lo scontro finale tra Federico II e Innocenzo IV; circostanze che finora non sono state ancora analizzate a fondo. Cfr. in generale L. PELLEGRINI, *Alessandro IV e i francescani*, cit., p. 112, *ad indicem*; A. FRANCHI, *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio (1249-1254). La legazione di Giovanni da Parma. Il ruolo di Federico II* (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 21), Roma 1981, cap. 1/6.

[335] *Statuta generalia Ordinis edita in capitulis generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisii an. 1279 atque Parisiis an. 1292 (editio critica et synoptica)*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XXXIV, 1941, pp. 13-94, 284-358.

[336] *S. Bonaventurae legenda maior S. Francisci*, in *Legendae S. Francisci Assisiensi saeculis XIII et XIV conscriptae* (Analecta Franciscana, 10), Quaracchi 1926-1941, pp. 557-626.

[337] Cfr. su questi conflitti D. BERG, *Vita Minorum*, cit., pp. 168 ss.

9.

In conclusione va detto che non si deve parlare, generalizzando e assolutizzando, «dei» rapporti «degli» Ordini mendicanti con l'imperatore Federico II e i suoi seguaci all'interno dell'impero: da un lato Domenicani e Francescani presero atteggiamenti ben distinti nei contrasti con l'ambiente imperiale, dall'altro le singole province degli Ordini assunsero a loro volta comportamenti diversi al riguardo. Non si deve peraltro partire dalla considerazione che le comunità dei Mendicanti costituissero una sorta di blocco monolitico nei conflitti con Federico II; al contrario, soprattutto all'interno dell'Ordine francescano, certamente con motivazioni differenziate e a prescindere da una fedeltà sostanziale verso il papato, esistettero gruppi di filosvevi, la cui importanza tuttavia presumibilmente diminuì negli anni Quaranta del secolo. Bisogna infine constatare che i rapporti dei Mendicanti con la corte non furono caratterizzati da una conflittualità permanente e di costante intensità, tanto più che da parte dei frati, almeno fin all'inizio di quel decennio, non vi era motivo di provocare contrapposizioni con Federico II, pericolose per l'esistenza stessa degli Ordini, né sulla base di finalità proprie delle giovani comunità mendicanti né in forza della loro posizione nella società. I vertici degli Ordini, invece, nella guida sia dei rispettivi organi centrali sia delle diverse province si sforzarono a lungo di stringere buoni rapporti con la corte imperiale, nonché con i sostenitori dell'imperatore nelle loro diverse province, che cercarono di sviluppare anche con l'appoggio di questi ultimi.

I vertici delle due grandi comunità di Mendicanti furono quindi impegnati, nel loro stesso interesse, a mantenere gli Ordini perlomeno tendenzialmente distanti dal conflitto papato-impero, che andò degenerando a partire dagli anni Trenta, anche se si evidenziarono marcate differenze regionali per quanto riguarda il loro coinvolgimento sul territorio. Furono unicamente i contrasti, circoscritti nel tempo e nel luogo, scoppiati soprattutto nel regno di Sicilia e sul territorio italiano negli anni Trenta, a gravare sui rapporti tra Ordini mendicanti e sovrano svevo, che a lungo andare trascurò di legarli maggiormente al suo casato,

ad esempio con la concessione di privilegi, per ottenere così il loro appoggio. Mentre i sostenitori della casa sveva all'interno dell'impero, ma soprattutto i regnanti dell'Europa occidentale e sud-occidentale, furono particolarmente attenti a creare buoni rapporti con gli Ordini e ad integrare nelle preesistenti strutture del potere i frati, per lo più dotati di istruzione superiore, impiegandoli per la tutela degli interessi della loro corona, l'imperatore Federico II non ebbe la volontà né fu in grado di conquistare a sua volta la benevolenza e l'appoggio delle ambiziose comunità mendicanti – una grave lacuna che avrebbe continuato a pesare a lungo sulle loro relazioni.

La singolare cautela dell'imperatore verso i giovani Ordini mendicanti, che fino al quarto decennio del secolo vissero una fase di evoluzione e consolidamento e non erano certo contrari di principio ad essere appoggiati dalla casa imperiale, facilitò papa Gregorio IX e soprattutto Innocenzo IV nel legare a sé più saldamente le comunità mendicanti e a sfruttarle come efficiente strumento di realizzazione degli interessi politici della Chiesa. È in tale quadro che va letto l'intervento di Gregorio IX nell'evoluzione dell'Ordine francescano con riguardo alla cosiddetta «crisi di Elia», durante la quale non solo vennero appoggiate tendenze, interne all'Ordine, ad adattare la vita francescana allo stile dei cosiddetti «vecchi» Ordini secondo l'ottica papale, ma si ostacolarono inoltre più stretti legami della comunità minorita con lo schieramento imperiale. Mentre simili lotte intestine furono risparmiate all'Ordine dei predicatori, dopo la «crisi di Elia» la nuova guida dell'Ordine francescano si legò ancor più al papato, che aveva tempestivamente riconosciuto l'importanza dei Francescani, proprio in funzione della contrapposizione con Federico II. Per consolidare tali rapporti i pontefici concessero ai Minori un numero sempre maggiore di indulgenze e privilegi, che non di rado destarono il biasimo del clero secolare e nel contempo accentuarono la dipendenza degli Ordini mendicanti dal favore dei papi. Gli Ordini si accorsero, a caro prezzo, della debolezza della loro particolare posizione nella Chiesa e nella società, derivante dal favoritismo dei papi, al più tardi verso la fine del pontificato di Innocenzo IV, che aveva messo duramente in crisi la loro stessa esistenza revocando

privilegi. Si aggiunse poi una crescente rivalità tra Francescani e Domenicani, che avrebbe rivestito una certa importanza anche per l'atteggiamento dei due Ordini verso il papato e verso l'impero.

In conclusione, il forte legame dei Mendicanti con i pontefici comportò un sempre maggiore coinvolgimento nei contrasti tra papato e impero per cui, a partire dalla cosiddetta «crisi di Elia», fallirono in partenza i rari tentativi di Federico II di rivolgere su di sé almeno temporaneamente la benevolenza dei loro vertici. Al più tardi dopo la destituzione dell'imperatore al concilio di Lione si acuì l'attrito fra Federico II e i nuovi Ordini, numerosi membri dei quali lavoravano, soprattutto in Germania, per una destabilizzazione della sovranità sveva e a sostegno degli antire. Non di rado le conseguenti reazioni del fronte imperiale si manifestarono in più dure persecuzioni dei Mendicanti in diverse aree dell'impero, particolarmente in numerose regioni italiane. Queste repressioni non vanno tuttavia lette, come spesso hanno fatto gli studiosi, quale unico segno di distinzione per descrivere i rapporti tra Federico II e gli Ordini mendicanti. Ancora una volta si deve piuttosto sottolineare che, sia in area italiana che tedesca, vanno constatate considerevoli differenze nel rapporto dei Mendicanti con la corte imperiale e i sostenitori degli Svevi, cosicché, ad esempio, l'appartenenza allo schieramento svevo all'interno dei territori tedeschi dell'impero non corrispondeva automaticamente ad un'ostilità ai Mendicanti. I frati, indipendentemente dallo loro sottomissione al successore di Pietro, erano prima di tutto interessati allo sviluppo e al benessere delle loro province, al cui scopo non era certo sgradito anche un appoggio di parte sveva.

Se ci si discosta dall'ottica fin qui adottata dagli studiosi, intenta a considerare esclusivamente i conflitti degli Ordini mendicanti con gli Svevi in Italia e nell'impero, per andare ad esaminare l'atteggiamento degli stessi Ordini negli altri regni dell'Europa occidentale e sud-occidentale nel contesto complessivo dell'evoluzione politica europea, si confermano in modo evidente quelle tendenze appena descritte a proposito dell'atteggiamento delle province degli Ordini mendicanti proprio attraverso le esperienze delle province al di fuori dell'area tedesca e di quella

italiana. In tutte le province di Inghilterra, Francia e della penisola iberica, ignorando il conflitto con gli Svevi, i frati erano intenti a curare in autonomia innanzitutto la prosperità delle loro province e ad ottenere a tal fine il sostegno dei laici potenti, primi fra tutti i rispettivi sovrani. Inserendosi attivamente e con successo nella compagine sociale ed ecclesiastica dei loro territori, i superiori delle rispettive province ne garantivano non solo l'esistenza, ma anche in una certa misura una maggiore indipendenza dal favore o dalla disapprovazione del papa. Tutti i monarchi di quei paesi riconobbero ben presto l'importanza che avrebbero avuto Mendicanti istruiti e duttilmente impiegabili per l'esercizio del loro potere. Fu così che in tutti i regni dell'Europa occidentale e sudoccidentale membri degli Ordini mendicanti ottennero rapidamente la fiducia dei sovrani, che li impiegarono in modo diversificato per realizzare i propri interessi, nominandone i più capaci tra i propri consiglieri. Questi ultimi, indipendentemente dalla loro sottomissione al pontefice, servirono con lealtà i loro sovrani, dato che dal punto di vista degli Ordini i contrasti tra papato e impero giocavano un ruolo di secondo piano. Considerato che, tanto i vertici di quelle province quanto molte figure significative di Mendicanti focalizzavano il loro interesse sulla prosperità delle province, sentendosi inoltre impegnati per il bene del loro *regnum*, del quale curavano spesso gli interessi in veste di inviati politici, risultarono pressoché vani gli sforzi, soprattutto di Innocenzo IV, di attirare progressivamente sia i Mendicanti sia i sovrani di quei regni nel conflitto papato-impero e di indurli ad una politica marcatamente antisveva. Se si prendono in considerazione nella loro grande differenziazione gli atteggiamenti che i Mendicanti assunsero in tutto l'occidente verso il conflitto con gli Svevi, e se ci si distacca dalla prospettiva finora prediletta dalla ricerca e ristretta al solo impero, quegli stessi conflitti assumono una rilevanza del tutto nuova e ben più limitata, soprattutto in un'ottica globalmente europea di queste comunità religiose sovranazionali.

Ordini mendicanti e dinamiche politico-sociali nel Mezzogiorno angioino-aragonese

di *Giovanni Vitolo*

I tempi e le modalità della diffusione nel Mezzogiorno d'Italia degli Ordini mendicanti, e di Francescani e Domenicani in particolare, hanno da sempre fatto sì che l'attenzione degli storici si rivolgesse soprattutto ai loro rapporti con il potere monarchico, talché il ritardo del loro sviluppo rispetto ad altre aree viene ricondotto all'ostilità di Federico II e la rapida espansione nella seconda metà del Duecento al favore dei sovrani angioini. In realtà, se l'ostilità degli Svevi e il favore degli Angioini sono un dato da considerare acquisito in maniera definitiva, non è, a mio parere, altrettanto sicuro che esso basti a spiegare un fenomeno che è più complesso e che possiamo capire meglio se ci liberiamo in maniera definitiva dalla prospettiva, ancora oggi largamente diffusa, delle due Italie come di due blocchi compatti, laddove in tanti ambiti di ricerca si viene delineando l'immagine di una realtà molto articolata al suo interno sia al Nord che al Centro e al Sud, con la compresenza di diversi modelli dotati di capacità più o meno grandi di irradiazione, ma mai in grado di imporsi dovunque in maniera completa e definitiva. Così, non può essere del tutto priva di significato la coincidenza dei tempi di penetrazione di Minori e Predicatori nel Piemonte e nel Regno di Sicilia. Qui i Domenicani nel 1227 si erano insediati solo a Napoli e a Trani, mentre i Francescani agli inizi degli anni Trenta non erano scesi al di sotto della linea Salerno-Bari[1]. In Piemonte l'inserimento dei Predicatori

[1] L. PELLEGRINI, *Territorio e città nell'organizzazione insediativa degli Ordini mendicanti in Campania*, in «Rassegna storica salernitana», NS, III, 1986, 5, pp. 9-41, ora anche in L. PELLEGRINI, *«Che sono queste novità?». Le 'religio-*

è attestato con certezza solo verso la fine degli anni Quaranta, per acquistare poi una qualche consistenza nella seconda metà del secolo. Quello dei frati minori fu più precoce, essendo documentato già nel 1228, ma raggiunse un certo rilievo solo poco prima della metà del Duecento[2].

Che all'origine della tardiva penetrazione dei Mendicanti nel contesto socio-religioso del Mezzogiorno ci fossero motivazioni più complesse di quelle strettamente politiche, è dimostrato anche dal fatto che i pochi frati della prima metà del Duecento, di cui conosciamo i nomi, risultano o non originari del Regno o reclutati al di fuori dei suoi confini, forse a Bologna. Lo ha notato Luigi Pellegrini, il quale ha osservato altresì che i corpi santi della prima metà del secolo XIII venerati nei conventi francescani dell'Italia meridionale erano tutti di frati umbri o delle regioni dell'Italia centrale[3]. Anche a tal proposito non è privo di significato il confronto con il Piemonte, dove i primi frati di cui si conosca per gli anni Trenta l'attività sul piano religioso ed etico-politico sono tutti di provenienza lombardo-veneta.

Né le analogie si fermano qui. Tutto lascia credere infatti che si possano estendere al Mezzogiorno le considerazioni fatte da Grado Merlo per l'area subalpina, dove lo storico piemontese

nes novae' in Italia meridionale (secoli XIII e XIV), Napoli 2000, pp. 103-138.

[2] G.G. MERLO, *Minori e Predicatori nel Piemonte del Duecento: gli inizi di una presenza*, in *Piemonte medievale. Forme del potere e della società. Studi per Giovanni Tabacco*, Torino 1985, pp. 207-226, soprattutto pp. 208-221.

[3] L. PELLEGRINI, *Federico II e gli Ordini mendicanti nel Regno*, Relazione al convegno su «Mezzogiorno-Federico II-Mezzogiorno», Potenza - Avigliano - Castel Lagopesole - Melfi 18-23 ottobre 1994, i cui atti sono in corso di stampa. Sui rapporti tra Federico II e gli Ordini mendicanti in generale cfr. G. BARONE, *Federico II di Svevia e gli Ordini mendicanti*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen âge - temps modernes», XC, 1978, 2, pp. 607-626; G. BARONE, *La propaganda antiimperiale nell'Italia federiciana: l'azione degli Ordini mendicanti*, in P. TOUBERT - A. PARAVICINI BAGLIANI (edd), *Federico II e le città italiane*, Palermo 1994, pp. 278-289; C.D. FONSECA, *Federico II e gli Ordini mendicanti*, in A. ESCH - N. KAMP (edd), *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994*, Tübingen 1996, pp. 163-181. Inoltre A.M. VOCI, *Federico II imperatore e i Mendicanti: privilegi papali e propaganda anti-imperiale*, in «Critica storica», XXII, 1985, pp. 3-28.

ha riscontrato, ancora per tutta la prima metà del Duecento, la capacità delle istituzioni ecclesiastiche diocesane e del monachesimo vecchio e nuovo di continuare a dare una qualche risposta ai fermenti religiosi, locali o di diversa provenienza, che percorrevano la società del tempo e che avrebbero trovato poi un ulteriore sbocco nella spiritualità mendicante[4]. È un discorso che è già stato avviato e che dovrà essere approfondito in altra sede; qui è urgente sottolineare piuttosto la necessità che nel Mezzogiorno lo studio degli Ordini mendicanti venga affrontato in una prospettiva nuova, che è poi la stessa che da decenni viene felicemente sperimentata nel resto dell'Italia: la prospettiva cioè del collegamento non solo con il potere monarchico e con le istituzioni ecclesiastiche, ma con la società in tutte le sue componenti, politiche, economiche, religiose. Una società, quella meridionale del pieno e del tardo mdioevo, che si va delineando molto più vivace e articolata di quanto non si sia creduto finora, sul piano religioso come su quello politico. Dalle ricerche avviate in questi ultimi anni e attualmente ancora in corso sta emergendo infatti la diffusione di tutta una serie di nuove esperienze religiose – l'eremitismo urbano maschile e femminile, le comunità ospedaliere, il movimento penitenziale, per non parlare poi delle confraternite – abitualmente considerate tipiche delle aree più urbanizzate dell'Italia centro-settentrionale e che invece risultano presenti anche al Sud[5].

[4] G.G. MERLO, *Tra «vecchio» e «nuovo» monachesimo (dalla metà del XII alla metà del XIII secolo)*, in *Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medievale*, Relazioni e comunicazioni presentate al XXXIV congresso storico subalpino, Torino 27-29 maggio 1985, Torino 1988, pp. 175-198, soprattutto pp. 195-198. Per il Mezzogiorno cfr. G. VITOLO, *«Vecchio» e «nuovo» monachesimo nel regno svevo di Sicilia*, in A. ESCH - N. KAMP (edd), *Friedrich II.*, cit., pp. 182-200.

[5] G. VITOLO, *Santità, culti e strutture socio-politiche*, in G. VITOLO (ed), *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, Napoli 1999, pp. 23-38; dello stesso autore si vedano inoltre *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII-XV*, in G. ROSSETTI - G. VITOLO (edd), *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, Napoli 2000, I, pp. 3-34; *La noblesse, les Ordres mendiants et les mouvements de réforme dans le Royaume de Sicile*, in N. COULET - I.M. MATZ (edd), *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge*, Actes du colloque international organisé par l'Université d'Angers, Angers - Saumur 3-6 juni 1998, Rome 2000, pp. 553-566.

Parallelamente, e non a caso, va emergendo un ruolo più attivo delle comunità cittadine, che nel Due-Trecento conseguono maggiori spazi di autonomia, in una dialettica serrata con la monarchia e la feudalità, che non corrisponde affatto all'immagine tradizionale di realtà asfittiche e sonnolente. Esse ovviamente non costituivano affatto blocchi compatti, ma erano divise al loro interno in almeno due schieramenti: da un lato il patriziato urbano, nel quale sempre più numerosi si inserivano o tentavano di inserirsi gli esponenti della feudalità (i casi più noti sono finora quelli di Napoli, dell'Aquila e di Lecce); dall'altro il popolo, a sua volta più o meno articolato al suo interno a seconda del grado di sviluppo economico dei vari centri, ma spesso con la distinzione tra popolo grasso e popolo minuto, del quale ultimo re Roberto ebbe a dire che non era bene che si occupasse di politica. Nobiltà e popolo, tuttavia, non erano generiche qualificazioni sociali, ma precise aggregazioni politico-sociali anche a base territoriale. Il caso meglio noto è quello di Napoli, ma la situazione era sostanzialmente la stessa anche nelle altre città. Le famiglie nobili avevano la loro residenza in determinati quartieri e i loro organismi di rappresentanza nei seggi, luoghi di ritrovo ma anche di elaborazione di strategie politiche a tutela innanzitutto delle famiglie che ne facevano parte; ad essi spettava anche l'amministrazione delle staurite, organismi caritativi e di mutua assistenza, che a volte ammettevano anche membri di famiglie di popolo. Quest'ultimo aveva a sua volta i suoi organi di rappresentanza e le sue staurite, nonché un proprio luogo di riunione per le assemblee plenarie, il convento di Sant'Agostino. La nobiltà si riuniva, invece, in quello francescano di San Lorenzo, nel cui refettorio si tenevano anche le riunioni degli organismi collegiali dell'amministrazione cittadina[6].

In questo contesto gli Ordini mendicanti si posero non solo come i catalizzatori principali, anche se non esclusivi, dei nuovi

[6] M. SCHIPA, *Contese sociali napoletane nel Medio Evo*, Napoli 1906, pp. 288-291. Cfr. anche G. GALASSO, *Intervista sulla storia di Napoli*, a cura di P. ALLUM, Roma - Bari 1978, pp. 74 ss.; A. LEONE - F. PATRONI GRIFFI, *Le origini di Napoli capitale,* Altavilla Silentina 1984; G. VITOLO, *Il Regno angioino*, in *Storia del Mezzogiorno*, dir. da G. GALASSO e R. ROMEO, IV, Roma - Napoli 1986, pp. 39 ss.

fermenti religiosi[7], con i consueti problemi di rapporto con il clero e le autorità ecclesiastiche, ma anche come interlocutori privilegiati sia della monarchia sia dei vari ceti sociali, non diversamente da quel che accadeva altrove. Ben documentati sono i rapporti dei frati con i sovrani angioini, che si fanno promotori della fondazione di conventi sia a Napoli sia in altre città del regno, guadagnandosi così le preghiere e il sostegno dei rispettivi Ordini[8], utilizzano i frati come loro cappellani e consiglieri e per tutta una serie di publici servizi (la costruzione del porto di Castellammare di Stabia, il rifornimento di grano alle popolazioni stremate dalla carestia, l'organizzazione dell'accoglienza e della sistemazione degli immigrati a Manfredonia, la ristrutturazione urbanistica in chiave cristiana di Lucera dopo la distruzione della colonia saracena[9]) nonché per colpire attraverso l'inquisizione i loro nemici interni, arrivando al tempo di re

[7] In piena sintonia con la religiosità del tempo erano anche i monaci di Montevergine: G. VITOLO, *Religiosità delle opere e monachesimo verginiano nell'età di Federico II*, in «Benedictina», 43, 1996, pp. 135-150; dello stesso autore, *Il monachesimo benedettino nel Mezzogiorno angioino: tra crisi e nuove esperienze religiose*, in *L'état angevin. Pouvoir, culture et société entre XIIIe et XIVe siècle*, Actes du colloque international, Rome - Naples 7-11 novembre 1995, Roma 1998, pp. 205-220.

[8] I capitoli provinciali dei Domenicani svoltisi a Roma e ad Anagni negli anni 1292-93 deliberarono *suffragia pro vivis* per la famiglia reale e *pro bono statu regni*: *Acta capitulorum provincialium provinciae Romanae (1243-1344)*, edd. T. KAEPPELI - A. DONDAINE (Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica, 20), Roma 1941, pp. 110, 114. Sui rapporti con la corte dei vescovi provenienti dagli Ordini mendicanti si veda G. VITOLO, *Episcopato, società e Ordini mendicanti in Italia meridionale*, in *Dal pulpito alla cattedra. I vescovi degli Ordini mendicanti nel '200 e nel primo '300*, Atti del XXVII Convegno internazionale, Assisi 14-16 ottobre 1999, Spoleto 2000, pp. 169-200.

[9] P. EGIDI, *Codice diplomatico dei Saraceni di Lucera*, Napoli 1917, pp. 159, 186; A.P. COCO, *I Francescani nel Salento*, I, Taranto 1930, p. 41; G. RUOCCO, *Documenti francescani dai regesti angioini e spagnoli del Regno di Napoli (anni 1267-1307; 1488-1633)*, Roma 1938, p. 87; L. PELLEGRINI, *Centri dell'organizzazione religiosa e urbanizzazione della Puglia settentrionale nei secoli XIII-XIV*, in *V Convegno sulla Preistoria, Protostoria e Storia della Daunia* (San Severo, 9-11 dicembre 1983), San Severo 1988, pp. 75-91, soprattutto le pp. 83-84; dello stesso autore, *«Che sono queste novità?»*, cit., pp. 158-160, 169-171; M.G. DEL FUOCO, *Itinerari di testi domenicani pugliesi. Dai fondi documentari locali all'archivio romano di S. Sabina* (Studi e ricerche sul Mezzogiorno medievale, 7), Altavilla Silentina 1992, p. 48.

Roberto e della moglie Sancia ad una intrinsichezza di vita che fece della corte napoletana una sorta di *dépendance* dei conventi francescani della capitale[10]. Non altrettanto documentati sono invece i rapporti dei frati con gli altri ceti sociali e con le articolazioni locali del potere.

All'origine di questo vuoto storiografico c'è anche il problema della documentazione: esso sì in buona parte specifico del Mezzogiorno, che nel corso dell'età moderna ha subìto una dispersione di fonti relative al medioevo in una misura decisamente superiore a tante altre parti d'Italia, talché sempre più di frequente capita di doversi accorgere che la pretesa assenza di certi fenomeni è riconducibile soltanto alla mancanza di documentazione superstite. La conseguenza è che l'avvio di nuovi filoni di ricerca coincide non di rado con la scoperta di nuovi nuclei documentari. È vero che potrebbe dirsi anche il contrario, e cioè che nuova documentazione viene fuori solo quando la si cerca alla luce di un problema che si ha in mente, così da dar ragione a Marc Bloch, secondo il quale all'origine di tutto c'è sempre una testa pensante; ma non si può negare che la scoperta di nuovi documenti sia a volte del tutto fortuita. Questo, ovviamente, non vale solo per la storia degli Ordini mendicanti, ma è indubbio che essi risultano più colpiti dal fenomeno a causa delle dimensioni molto piccole di non pochi dei conventi soppressi da Innocenzo X nel 1652, il cui patrimonio documentario, già di per sé esiguo e in ogni caso non paragonabile a quello delle grandi abbazie benedettine e dei capitoli cattedrali, andò per lo più disperso, con la conseguenza che di molte comunità religiose conosciamo poco più che il nome e il periodo di fondazione[11].

[10] A corte si respirava un clima di intensa spiritualità francescana, e non soltanto ad opera della regina Sancia. Intorno al 1320 vi risiedettero anche i conti di Ariano, Elzéar e Delfina di Sabran, che erano tenuti in conto di santi: A. VAUCHEZ, *Entre la Provence et le royaume de Naples: Elzéar († 1323) et Delphine († 1360) de Sabran*, in M. MACCARRONE - A. VAUCHEZ (edd), *Échanges religieux entre la France et l'Italie du Moyen Âge à l'époque moderne*, Genève 1987, pp. 89-100.

[11] È una osservazione di L. PELLEGRINI, *Abruzzo medievale. Un itinerario storico attraverso la documentazione* (Studi e ricerche sul Mezzogiorno medievale, 6), Altavilla Silentina 1988, p. 46, ma che è valida per l'Italia tutta.

Tuttavia, nei casi in cui è stato possibile in questi ultimi anni recuperare una parte almeno dell'archivio di alcuni conventi, si sono aperti significativi spiragli di intellegibilità sulla società in cui essi erano inseriti. È il caso, ad esempio, di due conventi del Salernitano, quello francescano di Eboli e quello agostiniano di Buccino, la cui documentazione è stata recuperata da Carmine Carlone[12]. Del primo sono ora disponibili i documenti relativi agli anni 1258-1500, che consentono non solo di ricostruire la nascita e le vicende successive del convento, ma anche di seguire il radicamento dei frati nella società di Eboli e quindi di dare una connotazione sociale più precisa a quei personaggi, esponenti della piccola nobiltà, del mondo delle professioni e del ceto dei possidenti, che appaiono a vario titolo in collegamento con la locale comunità minoritica[13]. Ancora più preziosi sono i documenti degli Agostiniani di Buccino, perché relativi a un insediamento finora praticamente sconosciuto. Sulla base di essi Luigi Pellegrini[14] ha scritto un ampio saggio, che getta viva luce sia sulla storia istituzionale dell'Ordine agostiniano e sulla sua espansione nel Mezzogiorno, sia sul convento di Buccino. Questo, sorto tra XIII e XIV secolo, probabilmente con il sostegno e in stretto collegamento con gli esponenti della locale dinastia comitale degli Alemagna, superò sia pur con qualche affanno le difficoltà provocate dalla perdita della contea da parte dei signori di Buccino, schieratisi con gli Angioini contro gli Aragonesi, e ciò grazie anche al saldo radicamento nel tessuto

[12] C. CARLONE (ed), *I regesti delle pergamene di S. Francesco di Eboli* (Fonti per la storia del Mezzogiorno medievale, 5), Altavilla Silentina 1986; C. CARLONE (ed), *I regesti delle pergamene degli Agostiniani di Buccino* (Fonti per la storia del Mezzogiorno medievale, 10), Altavilla Silentina 1991.

[13] G. VITOLO, *Parrocchie, insediamenti francescani e pratica testamentaria a Eboli nel Basso Medioevo*, in C. CARLONE (ed), *I regesti delle pergamene di S. Francesco di Eboli*, cit., pp. IX-XXIV; dello stesso autore, *Per una storia del Francescanesimo nella realtà urbana della Campania medievale. L'esempio di Eboli*, in *VII centenario della fondazione della chiesa di S. Francesco (1286-1986)*, Eboli 1987, pp. 111-118.

[14] L. PELLEGRINI, *Comunità religiosa e realtà sociale attraverso la documentazione agostiniana di Buccino*, in C. CARLONE (ed), *I regesti delle pergamene degli Agostiniani di Buccino*, cit., pp. XI-L, ora anche in L. PELLEGRINI, «*Che sono queste novità?*», cit., pp. 223-264.

sociale del luogo. Lo si vede, da una parte, dall'origine sociale dei priori, quasi tutti provenienti dal mondo dei possidenti terrieri buccinesi, dall'altra dall'appartenenza ai ceti sociali emergenti dei tanti personaggi che a vario titolo ruotano intorno alla comunità agostiniana e possiedono cappelle nella chiesa del convento: pubblici ufficiali dipendenti dal conte o dal potere regio, professionisti (dottori in legge, dottori fisici, chirurghi), artigiani di non infimo livello, quali argentieri e pettinai, che sembrano dotati di buona disponibilità economica se sono in grado di esercitare il prestito di denaro su pegno.

Stretto collegamento con la famiglia comitale del fondatore e saldo radicamento nel tessuto sociale della città si riscontrano anche a Nola, città che fu nel medioevo uno dei centri più dinamici del Mezzogiorno e della quale bisognerà quanto prima occuparsi a fondo, partendo dalla ricomposizione del locale archivio capitolare fatta di recente da Carmela Buonaguro. Orbene, dai documenti da lei raccolti emerge con evidenza, da un lato, il pieno inserimento in città degli Orsini, che ne acquisirono nel 1290 il titolo comitale, dall'altro la capacità della locale comunità francescana di diventare il punto di riferimento religioso sia della dinastia comitale, che esercitò su di essa una costante protezione, sia degli altri ceti sociali e degli stessi canonici della cattedrale, che elessero la loro sepoltura nella chiesa di San Francesco[15].

Una realtà non meno interessante, ma la cui documentazione è ancora inedita per l'età angioina è Aversa, insieme a Capua uno dei centri più importanti della Terra di Lavoro. Per essa un documento del 1291, conservatosi in un manoscritto del Seicento, ha consentito di ricostruire il formarsi in città di un primo nucleo di frati predicatori. In quell'anno, infatti, per volontà degli abitanti di Aversa, espressa davanti a re Carlo II, al vescovo di Capaccio, Goberto (1286-1294), maestro razionale della regia curia, e a vari altri testimoni si costituì un *locus* dei Predicatori, vale a dire un piccolo insediamento, destinato

[15] G. VITOLO, *Una dinastia una città una chiesa*, in C. BUONAGURO (ed), *Documenti per la storia di Nola. Secoli XII-XIV* (Fonti per la storia del Mezzogiorno medievale, 14), Salerno 1997, pp. V-XVI, qui pp. VI-VIII.

poi a trasformarsi in una comunità conventuale organicamente strutturata, per la quale, come è noto, era necessaria la presenza di almeno tredici frati[16].

Tranne però che per Napoli e per le città dianzi menzionate, non abbiamo altri casi di comunità mendicanti di cui possiamo seguire con certezza le fasi della formazione e del primo operare in collegamento con le articolazioni locali del potere politico. La situazione cambia nel corso del Quattrocento, che è il secolo della piena penetrazione degli Ordini mendicanti nel Mezzogiorno, sotto la spinta dei vari movimenti dell'osservanza, ma non solo di essi. Nel Regno di Napoli, tuttavia, diversamente da quello che accade in altri stati italiani del tempo[17], non è

[16] G. VITOLO, *Documenti per la storia della diocesi di Capaccio tra Medioevo ed Età moderna*, in *Per la storia del Mezzogiorno medievale e moderno. Studi in memoria di Jole Mazzoleni*, Roma 1998, pp. 187-202, qui p. 192. Il convento sorse probabilmente nel 1298; è da considerare invece un refuso la data del 1278, assegnata alla fondazione del convento di Aversa da S.L. FORTE, *Le province domenicane in Italia nel 1650. Conventi e religiosi*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», XXXIX, 1969, pp. 425-585, qui p. 440: nella stessa pagina, infatti, alla nota 11 è indicata la data del 1298. Il manoscritto del Seicento che conserva l'atto del 1291 è stato segnalato da A. AMBROSIO, *L'erudizione storica a Napoli nel Seicento. I manoscritti di interesse medievistico del Fondo Brancacciano della Biblioteca Nazionale di Napoli* (Iter Campanum, 4), Salerno 1996, p. 136.

[17] Negli ultimi anni si è scritto molto sui rapporti tra principi e movimenti osservanti nel corso del Quattrocento; basti qui il rinvio, oltre ai vari contributi presenti in questo volume, a quei lavori dai quali è possibile risalire alla bibliografia precedente e che sono suscettibili di fornire più spunti di riflessione per una ricerca sul Mezzogiorno: M. FOIS, *L'Osservanza come espressione della 'Ecclesia semper renovanda'*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Napoli 1979, soprattutto pp. 26-28; G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi*, in P. PRODI - P. JOHANEK (edd), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 16), Bologna 1984, pp. 207-257; K. ELM, *Riforme e Osservanze nel XIV e XV secolo*, in *Il rinnovamento del Francescanesimo. L'Osservanza*, Atti dell'XI convegno internazionale, Assisi 20-22 ottobre 1983, Assisi 1985, pp. 151-167; G. CHITTOLINI, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centrosettentrionale del Quattrocento*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (Storia d'Italia. Annali, 9), Torino 1986, pp. 149-193, qui pp. 174-175; N. RUBINSTEIN, *«Reformation» und Ordenreform in italienischen Stadtrepubliken und Signorien*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmit-*

possibile individuare una chiara e coerente politica riformatrice della monarchia verso gli Ordini religiosi in generale, e verso i Mendicanti in particolare. L'iniziativa è piuttosto nelle mani dell'aristocrazia feudale e cittadina nonché delle comunità locali: due soggetti tradizionalmente considerati come antagonistici, ma che non sempre lo erano. Innanzitutto bisogna distinguere tra i piccoli signori locali e i detentori di vasti organismi feudali che le fonti del tempo chiamano significativamente «stati», i cui titolari, espressioni delle più potenti famiglie del regno, furono artefici non di rado di periodi di grande fioritura dei loro domini, talché la loro scomparsa e la disintegrazione dei loro stati furono causa di declino e di restringimento degli spazi di autonomia delle comunità cittadine.

Il caso più emblematico è quello di Lecce, al quale in questi ultimi anni Carmela Massaro ha dedicato tre saggi esemplari per rigore filologico e acutezza di analisi[18]. Ne è emersa l'immagine di una città con una vita politica e sociale niente affatto mortificata dalla dominazione degli Orsini, ma anzi capace, soprattutto al tempo di Giovanni Antonio del Balzo Orsini (1443-1463), di tenere a freno la nobiltà feudale del territorio circostante e di esercitare su questo un effettivo controllo. Altre realtà interessanti nel corso del Quattrocento, ma ancora da approfondire, sono quelle di Nola e di Salerno, soggette rispettivamente agli Orsini e ai Sanseverino.

telalterlichen Ordenswesen, Berlin 1989, pp. 521-538 (si vedano anche le pp. 3-19 con la *Einleitung* del curatore); S. FASOLI, *Tra riforme e nuove fondazioni: l'Osservanza domenicana nel Ducato di Milano*, in «Nuova Rivista Storica», LXXVI, 1992, pp. 417-487. Un'aggiornata trattazione complessiva dell'osservanza francescana è fornita dalla seconda edizione dell'opera di D. NIMMO, *Reform and Division in the Franciscan Order from Saint Francis to the Foundation of the Capuchins*, Roma 1995.

[18] C. MASSARO, *Territorio, società e potere*, in B. VETERE (ed), *Storia di Lecce dai Bizantini agli Aragonesi*, Roma - Bari 1993, pp. 251-343; e, nello stesso volume, *La città e i casali*, pp. 345-392; infine, sempre della stessa autrice, *Monasteri femminili e realtà urbane in Terra d'Otranto nel tardo Medioevo*, in G. ANDENNA - B. VETERE (edd), *Chiara e il secondo Ordine. Il fenomeno francescano femminile nel Salento*, Atti del convegno di studi in occasione dell'VIII centenario della nascita di Santa Chiara, Nardò 12-13 novembre 1993, Galatina 1997, pp. 253-274.

Predominio signorile e feudale non è quindi sinonimo di immobilismo e di esperienze politiche ed economiche meno avanzate. Lo notava già nel 1971 Giuseppe Galasso[19], ma quella intuizione non ha poi fatto da stimolo a una serie di ricerche sul Tre-Quattrocento del tipo di quelle intraprese dalla Massaro. Sulla base, tuttavia, delle nostre attuali conoscenze possiamo dire con relativa sicurezza che sono proprio questi grandi signori a essere più chiaramente individuabili come sostenitori dei movimenti dell'osservanza. Essi fondano infatti conventi per gli Osservanti sia in luoghi non ancora raggiunti dagli Ordini mendicanti, sia dove questi erano presenti da tempo, affiancando ora il nuovo convento, per lo più sito fuori dell'abitato, a quello più antico, ubicato in città e, come a Nola, proprio vicino alla residenza signorile[20]. Esponenti del ceto nobiliare patrocinano altre volte il passaggio delle vecchie sedi dai Conventuali agli Osservanti ed erigono cappelle e monumenti sepolcrali nelle chiese degli Osservanti, facendone il famedio delle loro famiglie. Non sono però individuabili forme di aggregazione di conventi da loro promosse e riconducibili a un progetto di coesione politico-territoriale. I signori di questi grandi aggregati feudali hanno, sì, la forza di intralciare l'azione della monarchia, prima angioina e poi aragonese, ma il respiro della loro politica è ormai corto e non sono in grado né di elaborare né tanto meno di attuare grandi strategie politiche. Alla base del sostegno dato agli Osservanti ci sono piuttosto sia motivazioni di carattere religioso sia la volontà di consolidare la loro posizione, mostrando di sapersi fare interpreti delle esigenze religiose dei propri sudditi, chiaramente favorevoli alle nuove forme di impegno pastorale dei frati riformati.

L'unico caso che potrebbe far pensare ad un progetto politico-religioso di più ampio respiro è quello degli Orsini di Lecce,

[19] G. GALASSO, *Dal Comune medievale all'Unità. Linee di storia meridionale*, Bari 1971, p. 77.

[20] C. GUADAGNO, *Nola sagra*, ristampa dell'edizione del 1688 a cura di T.R. TOSCANO, Massa Lubrense 1991, pp. 221 ss. A Diano (oggi Teggiano, nel Salernitano), invece, sorgeva in città anche il convento dei Francescani osservanti, fondato da Roberto Sanseverino, principe di Salerno: A. FEDERICO, *Chiese e conventi di Diano*, Salerno 1968, p. 71.

che appaiono come i principali sostenitori della custodia di Santa Caterina, un'aggregazione di conventi francescani pugliesi e calabresi, che aveva il proprio centro nel convento di Santa Caterina di Galatina, fondato nel 1385 da Raimondello del Balzo Orsini e che fece parte dal 1391 al 1446 della vicaria di Bosnia. Si trattava di sedi in cui avrebbero dovuto essere formati i frati da inviare in Bosnia e nelle regioni balcaniche circostanti: un'area in cui diventava per gli Ordini mendicanti sempre più pericoloso operare a causa della difficile situazione politica e della pressione crescente dei Turchi[21]. Di qui l'esigenza di selezionare più attentamente i frati destinati a un compito così gravoso e di darsi un peculiare assetto organizzativo: esigenza che aveva portato alla creazione di una apposita vicaria dipendente dal ministro generale (il primo vicario fu il padre Bartolomeo della Verna), secondo un modello che poi si diffonderà nell'ambito dei movimenti osservanti; il che ha fatto pensare nel passato che siano stati i frati di Bosnia a dare inizio in Italia all'osservanza francescana, e ciò sulla base anche del riferimento che fa il Wadding[22] a uno *speciali fraternitatis vinculo* che avrebbero avuto i primi Osservanti pugliesi e calabresi con i frati di Bosnia. Oggi sappiamo invece con certezza che il movimento ebbe inizio in Umbria a opera di fra Paoluccio Trinci e che in Italia meridionale cominciò a penetrare grazie a Tommaso da Firenze, per poi conoscere una grande diffusione con Bernardino da Siena e altre cosiddette colonne dell'osservanza: Giovanni da Capestrano, Giacomo della Marca e Alberto da Sarteano. Non è però privo di significato che la custodia di Santa Caterina

[21] A.P. COCO, *I Francescani nel Salento*, I: *Dalle origini sino al 1517*, Taranto 1930, pp. 126, 147-154; dello stesso autore, *Saggio di storia francescana di Calabria dalle origini al secolo XVII*, Taranto 1931, pp. 49-58; B.F. FERRONE, *La regolare Osservanza francescana nella Terra d'Otranto*, I: *Il divenire storico-legale*, 1391-1848, Galatina 1992, pp. 20-28; C. MASSARO, *Società e istituzioni nel Mezzogiorno tardomedievale. Aspetti e problemi*, Galatina 2000, pp. 117 ss. Sulla situazione dei Francescani in Bosnia cfr. B. PANDZIC, *Giacomo della Marca vicario della Vicaria di Bosnia (1435-1438)*, in S. BRACCI (ed), *San Giacomo della Marca nell'Europa del '400*, Atti del Convegno internazionale di studi, Monteprandone 7-10 settembre 1994, Padova 1997, pp. 189-202.

[22] *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, edd. L. WADDING et al., 32 voll., Firenze 1931-1964, X, a. 1418, n. XI, n. 6.

non sia rimasta legata a lungo alla vicaria di Bosnia, finendo per essere assorbita, con il consenso degli stessi frati e in attuazione di un decreto di Eugenio IV del 31 agosto 1446, nella vicaria osservante della Puglia, che comprendeva anche diversi conventi della Terra di Bari e della Lucania. L'intervento pontificio, da un lato, rappresentava il riconoscimento di una affinità di ispirazione con il movimento osservante, dall'altro segnava la fine di un'esperienza maturata in circostanze eccezionali. Per quanto è dato finora di sapere, non pare che gli Orsini avessero l'intenzione di legare a sé queste istituzioni per farne uno strumento di irradiazione della loro influenza anche al di fuori dell'area del proprio dominio.

Una chiara strategia politica nei confronti dei movimenti osservanti non è possibile individuarla, come si è detto, neppure per i sovrani angioini e aragonesi. I primi, con l'avvento del ramo dei Durazzeschi con Carlo III nel 1382, non furono più in condizione di prestare particolare attenzione a quanto avveniva nell'ambito degli Ordini religiosi. Al tempo di Ladislao (1386-1414) e di Giovanna II (1414-1435) la corte fu particolarmente vicina al convento agostiniano di San Giovanni a Carbonara di Napoli, fondato intorno al 1343 e nella cui chiesa fu costruito uno degli esempi più alti della scultura gotica a Napoli, lo splendido monumento funebre di Ladislao. Il convento, che già nel 1358 era stato sede del capitolo provinciale, era allora impegnato in un processo di rinnovamento che lo pose al vertice di una congregazione osservante all'interno dell'Ordine agostiniano: congregazione ufficializzata nel capitolo generale del 1449, insieme alle altre quattro di Lecceto, Lombardia, Roma-Perugia e della Marca Trevigiana[23], e destinata a durare fino al 1947[24].

[23] C. Caiazzo, *Gli Agostiniani a Napoli*, Napoli 1936, pp. 82-93; R. Filangieri Di Candida, *La chiesa e il monastero di S. Giovanni a Carbonara*, in «Archivio storico per le province napoletane», NS, IX, 1923, pp. 5-135; S. Lopez, *Notizie sulle origini della Congregazione di S. Giovanni a Carbonara dell'Ordine degli Eremitani di S. Agostino*, in «Archivo Agostiniano», LVI, 1962, pp. 269-275.

[24] Gli statuti di San Giovanni a Carbonara saranno approvati da Pio II nel 1464: M. Fois, *L'Osservanza come espressione della 'Ecclesia semper renovanda'*, cit., p. 70.

Alla comunità napoletana si legarono anche i Caracciolo del ramo detto del Sole, che nel 1427 eressero presso il convento una splendida cappella con il sepolcro di Ser Gianni, gran siniscalco e amante della regina Giovanna II. Sulle origini della congregazione agostiniana di Carbonara e sui rapporti con gli ultimi Angioini di Napoli è attualmente in corso un ulteriore approfondimento; mi sembra tuttavia difficile allo stato attuale poter pensare a un'operazione pilotata o, quanto meno, lucidamente sostenuta dalla corte.

La situazione non sembra granché diversa con i sovrani aragonesi, che, se appaiono impegnatissimi nel contrastare la curia pontificia nella provvista dei benefici ecclesiastici maggiori e minori[25], e nel tentativo, coronato da successo, di inserire un proprio congiunto nel collegio cardinalizio, non si mostrano particolarmente interessati a controllare e a volgere a proprio profitto quanto avviene nell'ambito del variegato mondo mendicante; e ciò nonostante l'attenzione che Ferrante (1458-1494) mostrò verso i Domenicani osservanti, patrocinando la fondazione di un loro convento a Oggiano (oggi Ferrandina, in provincia di Matera) e unendosi ai nobili del seggio di Nido per chiedere all'Ordine di attuare un nuovo intervento riformatore nel convento di San Domenico Maggiore a Napoli[26]. Nascono nuovi conventi, si formano e si ristrutturano continuamente province e vicarie, ma spesso questo avviene sotto la spinta di sollecitazioni di carattere locale (signori laici, vescovi, comunità cittadine) e in ogni caso secondo una logica prevalentemente interna ai vari Ordini, senza che i sovrani si mostrino particolarmente interessati a una soluzione piuttosto che a un'altra. Significativo, a tal riguardo, è il mancato intervento di re Ferrante a sostegno dei Francescani osservanti nel 1472, quando Sisto

[25] Un caso significativo è quello di Montecassino, che in età aragonese ebbe sempre abati graditi ai sovrani o da loro direttamente nominati, finché Sisto IV non la concesse in commenda direttamente al cardinale Giovanni d'Aragona, figlio di re Ferrante: T. LECISOTTI, *Montecassino*, Montecassino 1971, pp. 77 s.

[26] G. CIOFFARI - M. MIELE, *Storia dei Domenicani nell'Italia meridionale*, II, Napoli - Bari 1993, p. 227; M. MIELE, *Domenicani*, in C.D. FONSECA (ed), *Storia della Basilicata*, II, in corso di stampa.

IV, cedendo alle pressioni dei Conventuali e del cardinale Pietro Riario, mostrò di voler revocare la bolla *Ut sacra* di Eugenio IV, che aveva concesso agli Osservanti, attraverso il regime vicariale, un'ampia autonomia all'interno dell'Ordine. L'operazione fu bloccata dalla decisa reazione del vicario generale Marco da Bologna, il quale invocò anche il sostegno di re e principi, che effettivamente intervennero a favore degli Osservanti: orbene, tra le lettere pervenute al pontefice c'erano quelle del duca di Milano e del re d'Inghilterra, ma non quella del re di Napoli[27]. Avviene così senza nessun ostacolo da parte dei sovrani la penetrazione nel regno di congregazioni religiose più o meno collegate con centri di potere esterni o addirittura, in certi momenti, ad esso ostili, come nel caso della congregazione benedettina di Santa Giustina di Padova, alla quale furono aggregate abbazie del peso di Montecassino e Cava de' Tirreni.

Particolarmente interessanti, a tal riguardo, sono le vicende dell'Ordine domenicano, i cui conventi dell'Italia meridionale, dall'Abruzzo alla Calabria, erano tutti compresi nella *Provincia Regni*, coincidente appunto con il Regno di Napoli. Il movimento di riforma la investì solo a partire dal secondo-terzo decennio del Quattrocento, a opera di sant'Antonino, futuro arcivescovo di Firenze, e del calabrese Paolo da Mileto, anche se proprio alcuni frati meridionali ne erano stati i pionieri, a partire dal generale Raimondo da Capua (1380-1399) e da quelli che nel 1391, aderendo all'ideale pauperistico propugnato da Giovanni Dominici, si erano associati a lui nel convento di San Domenico di Venezia, il primo centro italiano di riforma a carattere interprovinciale[28]. L'osservanza, dopo che a Gaeta, si affermò agli inizi degli anni Venti in quelli che erano i più importanti conventi domenicani del Sud, San Domenico Maggiore e San Pietro Martire di Napoli; di quest'ultimo sant'Anto-

[27] *Annales Minorum*, cit., XIV, an. 1472, nr. III; M. Fois, *I papi e l'Osservanza minoritica*, in *Il rinnovamento del Francescanesimo,* cit., pp. 29-105, qui p. 84.

[28] S. Fasoli, *Tra riforme e nuove fondazioni*, cit., p. 427; F. Sorelli, *La santità imitabile. «Leggenda di Maria da Venezia» di Tommaso da Siena* (Deputazione di Storia Patria per le Venezie), Venezia 1984, pp. 72 ss.; G. Cioffari - M. Miele, *Storia dei Domenicani*, cit., II, pp. 211 ss.

nino fu priore negli anni 1426-1429, prima di ricoprire lo stesso incarico a Gaeta e a Sessa Aurunca, e di fondare nuovi conventi all'insegna dell'osservanza in Calabria e in Campania[29].

Le dimensioni ormai assunte dal movimento ponevano i soliti problemi di carattere organizzativo all'interno dell'Ordine, che inizialmente furono risolti mediante la creazione di un'unica vicaria osservante per la provincia romana e per quella del regno. Negli anni 1451-1454 la situazione era però già cambiata e le vicarie osservanti italiane, direttamente dipendenti dal maestro dell'Ordine, erano diventate quattro: quella lombarda o del Nord, quella toscana o del Centro, quella del Regno di Napoli o del Sud, e quella di Sicilia. Ma neanche questo nuovo assetto organizzativo si rivelò funzionale, per cui agli inizi degli anni Settanta la vicaria del regno si divise in tre: la campana o di Terra di Lavoro, la pugliese e la calabrese. Nel 1475, tuttavia, già risulta operante un nuovo ordinamento: non più tre vicari, ma un solo vicario generale con tre sostituti, uno per ogni regione (*natio*); capitolo generale ogni tre anni, ma capitolo annuale in ognuna delle tre regioni (*in qualibet natione*)[30]. Come si vede, si verificarono una serie di cambiamenti, all'origine dei quali tutto lascia pensare che ci fosse l'esigenza della funzionalità e del progresso del movimento di riforma, e non il condizionamento del potere politico. Lo conferma il caso dell'Abruzzo, dove i Domenicani osservanti avevano allora due sole sedi, ma importanti, Chieti e L'Aquila, che però tra il 1461 e il 1472, dietro insistenza delle popolazioni locali, uscirono dalla vicaria del regno per entrare a far parte della congregazione lombarda, nata nel 1459 e considerata allora la punta avanzata dell'osservanza domenicana in Italia. Tale operazione comunque non diede i frutti sperati, «propter distantiam et diversitatem provinciae»,

[29] Si tratta dei conventi di Altomonte (1444), Cosenza (1447) e Taverna (1465) in Calabria, e di quelli di Ariano (1439), Caserta (1443), Castellabate (1445) e Pietravairano in Campania: L.G. Esposito, *La riforma domenicana in Calabria tra Quattrocento e Cinquecento. Momenti e figure*, in *S. Francesco di Paola. Chiesa e società del suo tempo*, Atti del Convegno internazionale di studio, Paola 20-24 maggio 1983, Roma 1984, pp. 43-82; G. Cioffari - M. Miele, *Storia dei Domenicani*, cit., II, pp. 212 s.

[30] G. Cioffari - M. Miele, *Storia dei Domenicani*, cit., II, pp. 213 ss.

come ebbe a scrivere Sisto IV nel breve del 28 giugno 1481 con il quale pose il convento dell'Aquila alle dirette dipendenze del maestro dell'Ordine[31].

Eppure nel regno si continuava ad avere fiducia nella capacità dei Domenicani del Nord di ridare slancio al movimento di riforma al Sud, dato che nel 1493 non solo il convento dell'Aquila fu di nuovo affidato alla congregazione lombarda da Alessandro VI, ma lo stesso pontefice obbligò quest'ultima ad assumere la direzione degli undici conventi di Terra di Lavoro, tra cui anche i tre di Napoli, fornendo loro i priori e gli altri ufficiali richiesti dalle consuetudini lombarde. A questa decisione del papa si era giunti dopo quattro anni di insistenze da parte della corte aragonese, e in particolare, prima, del duca di Calabria e futuro sovrano Alfonso II (1494-1495) e poi del fratello Federico III (1496-1501). A tali pressioni gli interessati tentarono in tutti i modi di resistere sia perché già scottati dall'esperienza abruzzese sia perché temevano che l'ingresso nella congregazione di undici conventi tutti insieme, così lontani dal nucleo centrale e per giunta non entusiasti dell'operazione, potesse portare a un allentamento dei vincoli che tenevano insieme i vari conventi della congregazione e addirittura alla sua rovina («quia hoc cederet in detrimentum maximum et evidentem ruinam nostrae congregationis»). E in effetti i loro timori non erano infondati. Nonostante il deciso sostegno della corte aragonese, i cui rappresentanti furono presenti alla cerimonia di consegna dei tre conventi napoletani, nel 1496, dopo soli tre anni, i Lombardi abbandonarono l'impresa, anche se ancora una volta dovettero piegarsi alle insistenze di Federico III, mantenendo la direzione del convento di Arienzo (Caserta), dove resteranno fino al 1601, e accettando di impiantare *ex novo* una loro comunità a Napoli nel convento, già dei Celestini, di Santa Caterina a Formiello, dove si insediarono nel 1501 e dove sarebbero rimasti fino alla soppressione degli inizi dell'Ottocento[32].

31 B. CARDERI, *I Domenicani all'Aquila*, Teramo 1971, pp. 50-54; G. CIOFFARI - M. MIELE, *Storia dei Domenicani*, cit., II, p. 216.

32 A. D'AMATO, *Sull'introduzione della riforma domenicana nel Napoletano per opera della Congregazione Lombarda (1489-1501)*, in «Archivum Fratrum

Cosa ci fosse all'origine dell'attaccamento dei due sovrani nei confronti della congregazione dei Domenicani lombardi, non è possibile dire con certezza, ma appare difficile vedervi motivazioni di carattere politico, tanto più che in quegli anni non c'erano tra la corte napoletana e quella milanese i rapporti stretti del tempo di Francesco Sforza. Non risulta inoltre che Ludovico il Moro, deciso sostenitore dei frati lombardi, fosse interessato a estendere la sua influenza nel regno attraverso l'espansione dell'osservanza domenicana[33]. Mi sembra piuttosto che i due sovrani aragonesi fossero mossi da motivazioni di carattere autenticamente religioso, ancorché rafforzate dal desiderio di conseguire vantaggi d'immagine, ponendosi come referenti di quei settori del laicato pio legato alla spiritualità domenicana che sollecitavano la riforma dell'Ordine: le pressioni da loro esercitate sulla direzione dell'Ordine, sul cardinale Oliviero Carafa che ne era il protettore e sul pontefice furono infatti di tale intensità e continuità, che non possono non essere attribuite a una sincera convinzione circa l'importanza dell'impresa. Lo dimostra in maniera indiscutibile il desiderio, questo sì realizzatosi, di avere i frati lombardi almeno in due conventi, che costituirono così una sorta di *enclave* all'interno della provincia domenicana del regno.

Tanto attaccamento lo si sarebbe cercato invano nel padre Ferrante, durante il cui lungo regno la corte aragonese, nella quale peraltro non si vedevano circolare molti ecclesiastici[34],

Praedicatorum», XXVI, 1956, pp. 249-275; G. CIOFFARI - M. MIELE, *Storia dei Domenicani*, cit., II, pp. 219 s.

[33] Sul sostegno di Ludovico il Moro alla congregazione domenicana di Lombardia cfr. S. FASOLI, *Tra riforme e nuove fondazioni: l'Osservanza domenicana nel Ducato di Milano*, cit., pp. 457 ss. Cfr. anche R. DE MAIO, *Savonarola e la Curia romana*, Roma 1969, pp. 25-44; R. CREYTENS, *Les actes capitulaires de la Congrégation toscano-romaine O.P. (1496-1531)*, in «Archivum Fratrum Predicatorum», XL, 1970, pp. 124-230, per la questione del distacco dalla congregazione dei conventi di Firenze, Pisa e Siena, promossa dal Savonarola: distacco osteggiato da Ludovico il Moro, ma anche dalla corte aragonese di Napoli.

[34] E. GOTHEIN, *Il Rinascimento nell'Italia meridionale*, Firenze 1915, p. 153.

non si mostrò interessata a condizionare a fini politici le nuove forme di organizzazione create dall'osservanza; e ciò nonostante il lealismo politico che nei confronti della monarchia davano gli Osservanti e gli ambienti politici a essi collegati[35]. Si puntò piuttosto a mantenere rapporti assai stretti con quei frati che più avevano influenza sulle masse, e ciò indipendentemente dalla loro collocazione all'interno dei vari Ordini. Emblematico, a tal riguardo, il rapporto di Ferrante d'Aragona, prima, e del figlio Alfonso II poi con quella figura un po' ambigua che fu il famoso predicatore francescano Roberto Caracciolo, meglio noto come Roberto da Lecce (1425-1495). Su di lui si è scritto abbastanza, ma non pochi tratti della sua personalità e della sua vicenda restano ancora mal definiti. Preso l'abito francescano nel convento degli Osservanti di Santa Maria del Tempio a Lecce, Roberto si diede alla predicazione, acquistando subito gran fama e conseguendo già nel 1449 la nomina a predicatore apostolico. Egli fu fortemente richiesto da città e principi, tra cui anche Ferrante d'Aragona, al quale dedicò una sua raccolta di sermoni, la prima in volgare, il *Quaresimale volgare*, edito a Milano nel 1474. Affezionatissimo gli fu il duca di Calabria, Alfonso, erede al trono, al quale ugualmente dedicò una raccolta di sermoni in volgare, *Lo specchio della fede*, edito a Venezia nel 1495. Roberto fece lo stesso con il fratello di Alfonso, Giovanni, il cardinale di famiglia, il quale, sebbene giovanissimo, si compiaceva di dotte conversazioni con lui e al quale dedicò il *Tractatus de timore divinorum iudiciorum*, pubblicato a Napoli nel 1473. Forte di questi appoggi e dell'influenza che aveva nella curia pontificia, Roberto concepì il disegno di assurgere ai vertici dell'organizzazione osservante in occasione della congregazione generale dell'Aquila del 1452, ma le sue aspettative andarono deluse. Certo è che subito dopo non solo abbandonò gli Osservanti, passando ai Conventuali, ma si lanciò in una accanita lotta contro di loro, sia a Roma e nella curia pontificia sia negli

[35] Il caso più significativo è quello del collegamento degli Osservanti francescani con i mercanti-banchieri dell'Aquila, schierati con gli Aragonesi contro il partito filoangioino dei Camponeschi e della mercatura tradizionale, di cui si parlerà più avanti: R. COLAPIETRA, *Spiritualità, coscienza civile e mentalità collettiva nella storia dell'Aquila*, L'Aquila 1984, pp. 198-205.

ambienti della corte aragonese di Napoli[36]. Ed è proprio qui che fu concepito un piano a dir poco spericolato, che ci è noto nei dettagli e che costituisce una sorta di spiraglio di intelligibilità sui rapporti tra Ordini mendicanti e società politica nel Mezzogiorno tardo-medievale.

Erano gli anni in cui non solo nascevano i conventi dell'osservanza francescana, ma passavano ad essa anche alcuni di quelli preesistenti. Già è stato notato da tempo che quest'ultimo fenomeno, in generale, non fu affatto massiccio[37]; e difatti anche in Italia meridionale le nuove fondazioni furono di gran lunga più numerose dei casi di riforma dei conventi già esistenti. Quello che invece era assai più raro era il passaggio inverso di una comunità di frati dall'osservanza ai Conventuali. Ed è proprio quello che tentò di fare nel 1455 Roberto da Lecce ai danni non di un piccolo convento in un luogo appartato, ma di quello di San Francesco di Gaeta, una delle città più vivaci del regno e che aveva una tradizione autonomistica plurisecolare, con la quale aveva dovuto fare i conti a suo tempo anche l'imperatore Federico II. Trascinandosi dietro lo stesso re Ferrante nonché il generale dell'Ordine e il ministro provinciale di Terra di Lavoro, l'ambizioso predicatore arrivò a Gaeta, ottenendo l'espulsione degli Osservanti e la loro sostituzione con i Conventuali; non aveva messo però nel conto la reazione dei Gaetani, che non solo disertarono in massa le prediche di fra Roberto («quatuor vetulas habebat in predicatione»), ma mobilitarono anche i personaggi più influenti della città («potentiores civi-

[36] L'opera più importante per seguire queste e le successive vicende del Caracciolo resta ancora quella di S. BASTANZIO, *Fra Roberto Caracciolo, predicatore del secolo XV, vescovo di Aquino e di Lecce*, Isola del Liri 1947. Successivamente si riappacificò con i suoi ex confratelli, ma dopo otto mesi ritornò definitivamente tra i Conventuali. Anche suo fratello Luca da Lecce, dopo essere stato nel 1474 vicario provinciale degli Osservanti, entrò nel conventualismo, diventando nel 1483 ministro provinciale. Un profilo biografico di fra Roberto Caracciolo è stato curato da Z. ZAFARANA, *Caracciolo Roberto*, in *Dizionario biografico degli Italiani,* XIX, Roma 1976, pp. 446-452.

[37] G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi*, in P. PRODI - P. JOHANEK (edd), *Strutture ecclesiastiche*, cit., pp. 207-257, qui p. 223.

tatis»), i quali ottennero che il sovrano ritornasse sulla sua decisione, consentendo il ritorno degli Osservanti[38].

L'episodio, come si diceva, è assai significativo. Esso mostra la mancanza di una strategia politica coerente della monarchia nei confronti delle novità di carattere religioso e organizzativo che andavano maturando sia nell'ambito degli Ordini mendicanti, sia fuori di essi. Lo si vede molto bene anche dall'atteggiamento, a dir poco incerto e oscillante, che Ferrante ebbe nei confronti dei Minimi, il movimento eremitico fondato in Calabria da Francesco di Paola e approvato da Sisto IV nel 1474. Esso, pur essendo contiguo ad alcune correnti dell'osservanza francescana, non si collocava nell'ambito dell'Ordine dei Minori, configurandosi piuttosto come una esperienza autonoma, che contribuì ad arricchire il panorama dei movimenti di riforma religiosa del tardo Quattrocento. Artefice del suo successo fu certamente il fondatore, la cui vita singolare di eremita e di difensore dei poveri gli procurò subito una grande notorietà al di fuori della Calabria, talché fu chiamato con insistenza, prima, alla corte di Napoli e poi nel 1483 a quella di Luigi XI di Francia, dove restò fino alla morte, nel 1507. La lunga permanenza del santo a Parigi contribuì a dare al movimento un carattere internazionale e a sottrarlo a qualsiasi tipo di influenza da parte di re Ferrante, che, anzi, mutò il suo iniziale atteggiamento protettivo in malcelata diffidenza, a causa delle critiche che l'eremita calabrese muoveva alla sua politica fiscale, considerata troppo dura per i ceti più deboli. Il risultato fu che l'Ordine non si sentì legato affatto alla monarchia aragonese, quanto piuttosto ai suoi protettori locali, che in Calabria erano soprattutto i Sanseverino, principi di Bisignano[39]. Su questo

[38] A. CHIAPPINI, *Fratris Nicolai de Fara epistolae duae ad S. Iohannem de Capistrano*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XV, 1922, pp. 382-405, qui p. 398; P. CAPOBIANCO, *Le vestigia del poverello d'Assisi in Terra di Gaeta*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XV, 1983, p. 90.

[39] Su questa fase quattrocentesca della storia dei Minimi e sui rapporti con Ferrante cfr. A.M. GALUZZI, *Origini dell'Ordine dei Minimi*, Roma 1967; *San Francesco di Paola. Chiesa e società del suo tempo*, Atti del convegno internazionale di studio, Paola 20-24 maggio 1983, Roma 1984; E. PONTIERI, *Un monarca realista e un asceta del Quattrocento: Ferrante d'Aragona, re di Na-*

collegamento delle grandi dinastie signorili con i movimenti di riforma si avrà occasione di tornare più avanti. Qui converrà piuttosto soffermarsi ancora un po' sul comportamento del sovrano aragonese, che non può non risultare strano, se si considerano la tenacia e la lucida intelligenza con le quali in altri ambiti Ferrante d'Aragona sfruttava tutte le occasioni per portare avanti l'opera di ammodernamento dello Stato e di rafforzamento della monarchia. La cosa risulterà, tuttavia, meno sorprendente se si tiene presente che il consolidamento delle istituzioni politiche nel tardo medioevo avvenne attraverso percorsi diversi e sulla base di modelli che non potevano non essere condizionati dai particolari contesti storico-politici. La stessa Firenze medicea, pur essendo pienamente coinvolta nei movimenti di rinnovamento dei vari Ordini religiosi, non promosse né un intervento organico di riforme né la creazione di congregazioni osservanti su base regionale, a eccezione dell'effimera esperienza della congregazione domenicana di San Marco alla fine del Quattrocento[40]. Nel caso dei sovrani meridionali, prima angioini e poi aragonesi, potrebbe prendersi in considerazione l'ipotesi che essi non sentissero l'esigenza né di promuovere un piano organico di riforma degli Ordini religiosi né di acquisire una qualche forma di controllo sulle loro strutture di governo al livello intermedio delle province e delle congregazioni a carattere regionale e interregionale, perché avevano ereditato dalla monarchia normanno-sveva una forma capillare di controllo su tutto l'apparato ecclesiastico del regno sia attraverso un gran numero di patronati regi su chiese e monasteri equamente distribuiti tra le varie province – patronati non puramente formali, ma destinati a restare pienamente operanti fino agli

poli, e S. Francesco di Paola, in E. PONTIERI, *Per la storia del regno di Ferrante I d'Aragona*, Napoli 1969, pp. 371-443, qui pp. 399 ss. e p. 441 (per la protezione dei Sanseverino); P. DE LEO, *Francesco di Paola e la società calabrese coeva: religiosità, mentalità, cultura*, in P. DE LEO, *Mezzogiorno medioevale: istituzioni, società, mentalità*, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1984, pp. 111-142; G. SODANO, *S. Francesco di Paola: l'itinerario del Santo e la diffusione del culto*, in G. VITOLO (ed), *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, cit., pp. 79-89.

[40] G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento*, cit., p. 253-255.

inizi dell'Ottocento –, sia soprattutto mediante l'uso attento, e a tratti anche spregiudicato, della leva del finanziamento pubblico agli enti ecclesiastici attraverso la destinazione ad essi di una quota parte delle entrate fiscali dello Stato. Così, ad esempio, i frati Minori di Sulmona avevano diritto ogni anno a 30 tomoli di sale, gli stessi che spettavano ai Predicatori dell'Aquila, mentre i loro confratelli di Atri ne ricevevano 20; agli Agostiniani delle due province abruzzesi ne veniva corrisposta invece una salma[41]. Tutti i conventi domenicani del regno ricevevano inoltre un fiorino d'oro alla settimana[42]. Si tratta di una forma di finanziamento introdotta dai Normanni, che si traduceva automaticamente in uno strumento di controllo sull'orientamento politico degli enti beneficiari, dato che i funzionari pubblici che avrebbero dovuto provvedere al versamento erano tutt'altro che zelanti nel farlo, per cui si rendeva necessario il continuo intervento dei sovrani, che a loro volta non mancavano di far pesare la loro benevolenza aspettando di essere sollecitati dagli interessati. Ne abbiamo una serie lunghissima di esempi ed è facile notare come ai vescovi e agli abati dell'età normanno-sveva si aggiungano, a partire dalla seconda metà del Duecento, i frati e poi anche le suore dei vari Ordini mendicanti. Si tratta però di una semplice ipotesi, sulla quale bisognerà riflettere più attentamente e sulla base di una più ampia base documentaria.

La sfortunata impresa gaetana di Roberto da Lecce è nello stesso tempo rivelatrice anche di un altro fenomeno: il più forte protagonismo delle comunità cittadine, che nel Quattrocento vedono accresciuto il loro ruolo grazie anche a una consapevole, ancorché assai prudente, politica di sostegno nei loro confronti della monarchia aragonese. A Gaeta il sostegno agli Osservanti è un moto spontaneo di popolo, ma altrove sono le stesse istituzioni politiche cittadine a gestire direttamente tutta la complessa operazione della fondazione di un convento. Si trattava innanzitutto di trovare i fondi per l'acquisto del terreno e la

41 *Syllabus membranarum ad Regiae Siclae archivum pertinentium*, II/2, Napoli 1845, p. 213 (1308, settembre 10), p. 216 (1308, novembre 4), p. 220 (1308, dicembre 20).

42 M.G. Del Fuoco, *Itinerari di testi domenicani pugliesi*, cit., p. 59.

costruzione della chiesa e degli edifici conventuali; ma ancora più difficile era la trattativa con la dirigenza dell'Ordine prescelto e con la curia pontificia per avere l'autorizzazione all'apertura della nuova sede: autorizzazione a cui non di rado solo ad alcuni anni di distanza seguivano l'inizio effettivo dei lavori e l'insediamento dei frati.

Operazione, dunque, lunga e complessa, che è difficile immaginare del tutto al riparo dai condizionamenti creati dai precari equilibri politici e sociali esistenti nelle città e quindi anche all'interno delle amministrazioni comunali[43]. Un atto politico, allora come oggi, era già la scelta del sito, dato che il nuovo insediamento aveva inevitabilmente un riflesso non di poco conto sul piano urbanistico, favorendo lo sviluppo di determinate aree e quindi la valorizzazione dei terreni; e ciò specie se al convento era unito un grosso complesso ospedaliero, come avvenne, ad esempio, all'Aquila e a Galatina, in Puglia. Implicazioni di carattere politico aveva lo stesso reperimento delle risorse finanziarie, le quali non erano il frutto solo di donazioni private, ma anche di appositi stanziamenti di fondi prelevati dal bilancio comunale: per lo più si trattava dell'assegnazione dei proventi di qualche gabella o dazio. E se si considera che proprio il prelievo fiscale e la gestione delle risorse finanziarie erano il terreno privilegiato di scontro all'interno delle amministrazioni cittadine, si comprende come un grosso impegno finanziario da parte del comune suscitasse non poche manovre e tensioni.

Ma quello che è ancora più importante tener presente sono le conseguenze complessive della fondazione di un convento osservante, soprattutto nei centri più grandi e dotati di strutture sociali complesse e articolate. Essa, infatti, provocava inevitabilmente un sommovimento più o meno grande nella geografia socio-religiosa e politico-sociale della città: sommovimento che non sempre richiedeva tempi brevi per essere riassorbito. Ogni convento – ma, più in generale, ogni ente religioso – aveva una sua cerchia di devoti, all'interno dei quali si segnalavano deter-

[43] A grandi linee il fenomeno si riscontra dovunque nell'Italia del Quattrocento: G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento*, cit., pp. 209 ss.

minate famiglie a esso legate da generazioni o anche da rapporti più recenti: rapporti che si materializzavano nella costruzione, all'interno della chiesa conventuale, di una cappella o di un altare, espressione di una antica posizione di prestigio, ma a volte anche suggello di una rapida ascesa sociale. La fondazione di un nuovo, grande convento, sull'onda del favore popolare e di un moto devozionale a grande diffusione, finiva inevitabilmente con lo sconvolgere questa rete di rapporti. Chi costruirà cappelle e altari nella nuova chiesa conventuale? Chi ambirà al ruolo di benefattore privilegiato dei frati, magari facendo apporre lo stemma della propria famiglia sul portale della chiesa o altrove? Esponenti del vecchio patriziato urbano o dei ceti sociali emergenti? Proprietari già di altre cappelle e altari o famiglie che per la prima volta si accostano a questo tipo di investimento, destinando risorse alla salvezza dell'anima e all'incremento del proprio prestigio sociale? Si deciderà sulla base della sola sensibilità religiosa o anche e soprattutto della propria appartenenza politica e sociale, per cui i nobili stanno tutti da una parte e gli esponenti del mondo delle professioni e del ceto dei possidenti da un'altra? E nell'incertezza di un quadro politico in movimento e di una Chiesa percorsa al suo interno da crisi e da fremiti di rinnovamento non converrà piuttosto rinviare scelte troppo impegnative e giocare contemporaneamente su più tavoli? Si tratta di una serie di problemi che per tanti luoghi è pienamente legittimo congetturare, ma che per una città in particolare sappiamo per certo che si sono posti, e in maniera a dir poco vibrante, a giudicare almeno dalla particolare generosità con la quale le fonti ce ne danno notizia.

La città è L'Aquila, e l'evento che la porta al centro della nostra attenzione è la costruzione del grande complesso conventuale dedicato a san Bernardino da Siena, un avvenimento che farebbe felice lo storico che cercasse uno spunto per riprendere la discussione di carattere metodologico sul rapporto tra evento e struttura: avvenimento che sconvolge la struttura e innesca processi di trasformazione o avvenimento che consente piuttosto di capire una struttura? La vicenda del San Bernardino dell'Aquila appartiene di più a questa seconda categoria.

Intanto eccezionale è lo stesso evento che è all'origine di tutta la vicenda: la morte del santo all'Aquila il 20 maggio del 1444, all'indomani della sua seconda venuta in città per un ciclo di predicazione. L'Aquila era allora nel pieno della sua prosperità economica e della sua egemonia su un vasto contado, talché era «tenuta dai re di Napoli più per federata che per soggetta», come ebbe a scrivere nel Cinquecento lo storico napoletano Angelo di Costanzo. Il suo ordinamento politico, regolato da una costituzione del 1354, era egemonizzato dal ceto dei mercanti-imprenditori attraverso le cinque arti maggiori. Su di esse si esercitava però la forte influenza dei Camponeschi, conti di Montorio, i quali, appoggiandosi al popolo minuto, riuscirono a instaurare sostanzialmente nel governo cittadino una sorta di diarchia, in competizione prima con i Pretatti e poi con i Gaglioffi, una famiglia di ricchi mercanti, proprietari anche di greggi e di pascoli[44]. A rendere poi ancora più precari gli equilibri politico-sociali contribuivano gli immancabili riflessi che su di essi avevano gli eventi esterni: prima lo scisma e i tragici eventi che portarono alla morte di Giovanna I, con i Camponeschi schierati dalla parte di Giovanna e di Clemente VII, e i Pretatti dalla parte di Urbano VI e Carlo di Durazzo, poi le lotte tra Angioini e Aragonesi per la successione a Giovanna II; e bastava un nonnulla perché le tensioni sfociassero in atti di violenza, cui seguivano i consueti interventi repressivi delle autorità comunali e dei funzionari regi (arresti, esili, condanne a morte)[45].

Bernardino da Siena vi giunse la prima volta nell'agosto del 1432, diretto a Penne per visitare il locale convento in qualità di vicario generale degli Osservanti, e vi predicò per dodici giorni alla presenza anche di re Renato d'Angiò. Successivamente la città fu al centro delle attenzioni di Giovanni da Capestrano e di

[44] E. Pontieri, *Il Comune de L'Aquila nel declino del Medioevo*, in «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche della Società nazionale di scienze, lettere e arti in Napoli», LXXXIX, 1978, pp. 7-51; L. Lopez, *Gli ordinamenti municipali dell'Aquila dalle origini al 1806*, L'Aquila 1982, p. 49.

[45] B. Carderi, *I Domenicani all'Aquila*, cit., p. 47; R. Colapietra, *Spiritualità, coscienza civile e mentalità collettiva nella storia dell'Aquila*, cit., pp. 139-148.

Giacomo della Marca, che con Bernardino da Siena erano, come si è detto, gli esponenti di punta dell'osservanza francescana. Vari erano i motivi del loro interesse per l'Aquila. Innanzitutto allora gli Osservanti avevano in buona parte superato l'originario carattere eremitico del loro movimento e avevano riscoperto l'ambiente urbano come il campo privilegiato del loro impegno pastorale attraverso soprattutto lo strumento della predicazione, nell'uso del quale stavano raggiungendo livelli assai elevati di efficacia e di spettacolarità[46]. A ciò si aggiungeva il fatto che in un ambiente così vivace e percorso da tensioni, come quello aquilano, si sentiva assai forte l'esigenza di interventi di pacificazione, per i quali gli Osservanti potevano ugualmente vantare una riconosciuta competenza[47]. Particolarmente apprezzati, e quindi coronati da successo, erano gli interventi di Giovanni da Capestrano, che infatti era richiesto in varie parti d'Italia, quando non si trovava all'estero impegnato nella propagazione dell'osservanza nell'Europa centro-orientale[48].

[46] La priorità che aveva la predicazione nell'ambito dell'attività pastorale dei Francescani osservanti è stata sottolineata da STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'osservanza come problema dell'attività pastorale*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo* (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 16), Todi 1976, pp. 183-209, qui p. 202 ss. Per cogliere tutta la portata del nuovo indirizzo dato al movimento osservante da Bernardino da Siena e dagli altri grandi predicatori rispetto alla fase delle origini, è d'obbligo il riferimento a M. SENSI, *Le osservanze francescane nell'Italia centrale (Secoli XIV-XV)*, Roma 1985. Dello stesso autore si vedano anche i saggi *Giovanni da Capestrano francescano*, in E. e L. PASZTOR (edd), *Atti del Convegno storico internazionale*, Capestrano - L'Aquila 8-12 ottobre 1986, L'Aquila 1989, pp. 21-53 e *L'Osservanza nel Francescanesimo, dagli Spirituali agli Osservanti*, in *Atti del convegno di studi in onore di S. Giacomo della Marca*, Monteprandone 23 novembre 1991, Monteprandone 1991, pp. 33-44.

[47] Non doveva essere un caso isolato quello di Viterbo, il cui consiglio comunale nell'agosto del 1426 riconosceva che, per effetto della predicazione di Bernardino da Siena e di altri frati osservanti, si erano potuti sventare molti delitti. A sua volta il cronista Nicola della Tuccia scriveva che i cittadini «ne pareva esser divenuti tutti santi»: M. SENSI, *S. Bernardino da Siena e la b. Angelina da Monte Giove: due versioni della Frauenfrage*, in *Le terziarie francescane della beata Angelina: origine e spiritualità*, Atti del convegno di studi, Foligno 13-15 luglio 1995, Spoleto 1996, pp. 153-188.

[48] S. PIACENTINO, *«Mezano di pace» Giovanni da Capestrano*, in «Bullettino della Deputazione abruzzese di Storia patria», XLVI, 1956 (*S. Giovanni da*

Eppure anche da lì seguiva con trepidazione le vicende della città, alla quale si sentiva particolarmente legato a causa della sua origine abruzzese (Capestrano si trova a 43 km dall'Aquila), come risulta dalle lettere che scrisse numerose ai suoi confratelli e alle autorità comunali. Nonostante però questo pieno coinvolgimento degli Osservanti nella vita della città, nel 1444 essi non avevano ancora una sede all'Aquila, ma solo il convento di San Giuliano, che sorgeva alquanto lontano dalla città, in una tipica area di strada, dalla quale si dipartivano le vie per Roma, l'Umbria e le Marche. Era sorto nel 1415 a opera di frati provenienti dall'esperienza eremitica e con il sostegno di Nuccio della Fonte, un facoltoso mercante che aveva una cappella nella chiesa di San Francesco dei frati conventuali.

Questi ultimi, nonostante l'attivismo dei loro confratelli osservanti, conservavano appieno la loro capacità di incidenza sulla vita religiosa e sociale, sostenuti com'erano dai Camponeschi e dal vecchio ceto dirigente del comune, di cui custodivano l'archivio fin dal 1322[49]. La centralità del loro convento risulta sottolineata dal fatto che proprio lì scelse di morire Bernardino, rifiutando di farsi portare a San Giuliano, come invece desideravano i frati di quel convento. Lo stesso Giovanni da Capestrano risiedeva a San Francesco, e non a San Giuliano, quando veniva all'Aquila.

I problemi sorsero quando si trattò di decidere cosa fare del corpo del santo. I frati conventuali erano pronti a portarlo a

Capestrano nel V centenario della morte. 23 ottobre 1456), pp. 51-60; L. Rivera, *Gli ordini celestino e francescano. I santi Pietro del Morone, Bernardino da Siena, Giovanni da Capestrano e L'Aquila*, *ibidem*, pp. 31-49; R. Colapietra, *Spiritualità, coscienza civile e mentalità collettiva nella storia dell'Aquila*, cit., pp. 147-151; G. Marinangeli, *Eamus Aquilam! Ad Aquilam missus sum. Nota storico-critica*, in «Bollettino della Deputazione abruzzese di storia patria», LXX, 1980, pp. 163-196.

[49] Lo prevedeva espressamente il cap. CIV degli statuti varati quell'anno: *Statuta Civitatis Aquile* (Fonti per la storia d'Italia dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo, 102), a cura di A. Clementi, Roma 1977, pp. 86 ss.; cfr. anche M.R. Berardi, *Le scritture dell'archivio aquilano e l'ufficio del cancelliere nel secolo XV*, in «Bullettino della Deputazione abruzzese di Storia patria», LXV, 1975, pp. 235-258, qui p. 243.

Siena, come a ragione chiedevano i Senesi, ma gli Aquilani si opposero ottenendo, in un clima di grande emozione religiosa, che il corpo venisse tumulato in San Francesco, dove fu sistemato nella cappella di Nuccio della Fonte, guardato notte e giorno dai frati di San Giuliano. Il tutto avvenne sotto la regia di Giovanni da Capestrano, il quale, precipitatosi in città dalla Sicilia, si attivò sia per avviare subito la procedura per la canonizzazione di Bernardino, che avvenne infatti già il 24 maggio del 1450[50], sia per la costruzione di una chiesa in onore del santo, con annesso convento per gli Osservanti, che in questo modo avrebbero avuto una sede anche in città. Perdurando ancora per un po' il clima di fervore suscitato dalla morte del santo e dai primi miracoli scaturiti dal suo corpo, si procedette in piena unità di intenti e sembrava che il progetto dovesse giungere a rapido compimento. Ma bastò che il Capestrano lasciasse la città perché l'entusiasmo cominciasse a scemare, complici soprattutto i Conventuali di San Francesco, i quali ovviamente non erano ansiosi né di perdere il corpo del santo, meta di pellegrinaggi con connessi doni votivi e offerte, né di veder così fortemente cresciuta la concorrenza degli Osservanti. È vero che si trattava solo di resistenza passiva e non di opposizione dichiarata, ma essa non mancava di sortire effetti, dato il collegamento dei frati con il vecchio ceto dirigente comunale e con i Camponeschi[51], mentre agli Osservanti si andavano legando i mercanti-banchieri, che della mercatura aquilana costituivano l'ala più moderna e dina-

[50] Il 28 agosto del 1448 rivolse istanza al papa, perché affrettasse la canonizzazione di Bernardino, il re di Napoli, Alfonso, probabilmente sollecitato proprio dal Capestrano: J. HOFER, *Giovanni da Capestrano*, L'Aquila 1955, p. 307. La canonizzazione di Bernardino suscitò grande entusiasmo popolare in numerose città italiane e soprattutto a Siena, dove furono organizzati grandi festeggiamenti da parte del Comune: D. ARASSE, *«Fervebat pietate populus». Art, dévotion et société autour de la glorification de saint Bernardin de Sienne*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen âge - temps moderns», LXXXIX, 1977, pp. 189-263.

[51] I loro rivali Gaglioffi erano invece legati ai Domenicani, nella cui chiesa avevano ben tre cappelle, una delle quali custodiva i loro sarcofagi monumentali: B. CARDERI, *I Domenicani all'Aquila*, cit., p. 21; M. MORELLI, *La beata Antonia da Firenze ed il monastero aquilano dell'Eucarestia*, L'Aquila 1971, p. 50.

mica nonché desiderosa di farsi valere, e decisamente schierata dalla parte dei sovrani aragonesi nelle fasi più delicate delle tensioni politiche che periodicamente investivano la città e il regno[52]. I Conventuali non avevano messo però nel conto la tenacia del Capestrano, il quale dalla Germania e dalla Polonia tempestò di lettere gli Aquilani e i loro governanti, alternando i rimproveri per il loro scarso zelo nell'onorare il corpo di san Bernardino alle lusinghe dei vantaggi economici che sarebbero venuti alla città dalla costruzione di una basilica, capace di attirare fedeli e quindi anche mercanti da tutta Italia e dall'estero: argomento, quest'ultimo, che non poteva non far presa sui dirigenti del comune. Certo è che i Signori della Camera – come si chiamava allora la suprema magistratura cittadina – decisero nel 1454 di riprendere in mano il progetto, affidandone la realizzazione al già citato frate Giacomo della Marca, che allora si trovava a Sulmona[53]. La prima operazione fu la scelta del luogo, individuato in una zona poco urbanizzata a ridosso delle mura cittadine[54], nei pressi dell'ospedale maggiore fondato dallo stesso Giovanni da Capestrano nel 1444[55]. Nella zona

[52] Cfr. *supra*, nota 34.

[53] A. CHIAPPINI, *Profilo di storia francescana in Abruzzo dal secolo XIV al XVI*, in «Bullettino della Regia Deputazione di Storia Patria», XVII, 1926, pp. 9-67, qui pp. 42 ss.

[54] La collocazione nei pressi della cinta muraria non era insolita, ma piuttosto frequente, sia al Sud sia nel resto dell'Italia, ed era legata, da un lato, all'originaria ispirazione eremitica dei movimenti osservanti, dall'altro alla funzione simbolica di protezione della città che si attribuiva agli edifici sacri posti nelle adiacenze delle mura e delle porte: G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia*, cit., p. 236. Un caso esplicito al riguardo è quello del convento francescano di S. Andrea di Chieti, fondato nel 1420 fuori della Porta Grande della città, che da allora prese il nome di Porta di S. Andrea: C. ROBOTTI, *Le porte urbiche*, in C. ROBOTTI (ed), *Chieti città d'arte e di cultura*, Lecce 1997, pp. 99-124.

[55] Ad esso il Capestrano ottenne nel 1445 che, per disposizione del pontefice Niccolò V, fossero unite le minori fondazioni ospedaliere dell'Aquila, secondo un'esigenza di razionalizzazione dell'assistenza ospedaliera, che allora si manifestava un po' dovunque in Italia e per la quale operarono attivamente anche gli esponenti dell'osservanza francescana: J. HOFER, *Giovanni da Capestrano*, cit., p. 293; R. COLAPIETRA, *Spiritualità, coscienza civile e mentalità collettiva nella storia dell'Aquila*, cit., p. 154. Per un quadro generale delle riforme

prescelta c'erano anche degli impianti per la produzione di sapone di proprietà dell'Arte della Lana, i cui capi mostrarono subito di voler essere pienamente coinvolti nella realizzazione del progetto sia donando i predetti locali e facendo offerte di varia natura sia dando la loro disponibilità a svolgere il ruolo di procuratori. Questa disponibilità fu tanto più importante, se si considera che la gestione di una grande impresa edilizia e dei relativi mezzi finanziari richiedeva impegno e competenza, qualità che era più facile trovare tra gli esponenti della grande borghesia mercantile. In ogni caso il ruolo di procuratore della fabbrica finì col dare a coloro che lo ricoprirono non solo prestigio, ma, in qualche caso, anche vantaggi personali, perché creò l'occasione per stringere o rafforzare i rapporti con grandi compagnie mercantili, come gli Strozzi di Firenze e Napoli, e con i mercanti che si recavano all'Aquila per aquistare lana e che facevano offerte per la costruzione della basilica.

L'opera, la cui realizzazione è stata ricostruita attentamente da Maria Rita Berardi[56], assunse infatti subito un rilievo che andava molto al di là dell'ambito cittadino, per cui a pochi giorni dalla posa della prima pietra cominciarono già ad affluire consistenti offerte da altre parti del regno e dell'Italia, a partire dal conte di Urbino, al quale tennero dietro il re di Bosnia, il marchese di Mantova, l'ambasciatore del duca di Milano, la contessa di Gerace, la contessa di Celano e vari mercanti italiani e stranieri. Contemporaneamente cominciarono ad affluire anche le richieste e i lasciti testamentari per la costruzione di cappelle da parte di esponenti della borghesia cittadina. In verità, nonostante il molto che si è scritto sull'Aquila, la sua struttura sociale meriterebbe ancora ulteriori indagini; sulla base delle attuali conoscenze può dirsi, però, con qualche fondamento che tra questi primi fondatori e patroni di cappelle non appaiono le

ospedaliere del Quattrocento cfr. G. ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale,* Bologna 1993, soprattutto le pp. 114-127.

[56] M.R. BERARDI, *Esigenze religiose ed egemonie politiche nella fabbrica di San Bernardino all'Aquila*, in S. BOESCH GAJANO - L. SCARAFFIA, *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino 1990, pp. 507-525; della stessa autrice si veda anche *Da città contado a città santuario: L'Aquila tra XIV e XV secolo*, in «Archivio storico del Sannio», NS, 1, 1996, pp. 235-269, qui pp. 259-262.

famiglie più ricche e potenti, se si fa eccezione per la donazione di 400 ducati destinati dalla moglie di un Camponeschi alla costruzione della cappella di Santa Margherita, che comunque non era di patronato della famiglia. Nonostante l'interruzione provocata dai terremoti del 1461-1462 e da difficoltà di vario genere, tra cui un contrasto con i Domenicani, che godevano di larghi appoggi in città e rivendicavano un avvicendamento nel godimento dei frutti della ricca gabella dello zafferano, che rendeva 2.000 ducati all'anno, la chiesa nel 1472, ancorché lontana dal completamento[57], era già a uno stadio tanto avanzato da poter essere scelta come sede del capitolo generale degli Osservanti e potervi effettuare la traslazione delle reliquie di san Bernardino. La cerimonia si svolse il 17 maggio dello stesso anno, ovviamente con grande concorso di popolo e di personaggi importanti cittadini e forestieri, attirati anche dall'indulgenza plenaria concessa per quell'occasione da Sisto IV[58], ma, a quel che sembra, senza la partecipazione del vescovo, il cardinale Amico Agnifili, la cui assenza certamente non era casuale, anche se non ne sono chiari i motivi. Un dato assai significativo emerge, inoltre, dall'analisi di circa cinquecento testamenti degli anni 1454-1500, eseguita dalla Berardi[59]. Quanto mai esiguo era il numero degli Aquilani che sceglievano di essere sepolti in San Bernardino e quegli stessi esponenti del ceto mercantile-imprenditoriale, che prestavano la loro opera per il completamento della chiesa, facevano poi lasciti più consistenti ai Conventuali di San Francesco e sceglievano come luogo di sepoltura le chiese parrocchiali o di altri Ordini religiosi. Ciò risulta tanto più strano, se si considera che il convento di San Bernardino assunse assai presto, accanto alla basilica celestiniana di Collemaggio, il ruolo di edificio sacro simbolo della città, talché vi fu trasferito l'archivio comunale e, a partire dal 1476, vi si custodì nella sacrestia la cassa con i nomi dei nuovi eletti

[57] Vi si lavorava ancora alla cupola: *Regestum Observantiae Cismontanae (1464-1488)* (Analecta franciscana, 12), Grottaferrata 1983, pp. 190-192, 206-207, 392-395.

[58] *Ibidem*, p. 161, nota 6.

[59] M.R. Berardi, *Esigenze religiose ed egemonie politiche*, cit., pp. 514 s.

per le massime cariche pubbliche, sistemati in quattro borse, una per ogni quartiere, da cui venivano sorteggiati ogni due mesi: cassa con quattro serrature e altrettante chiavi, affidate rispettivamente al vescovo, al capitano regio, al camerlengo del comune e al padre guardiano di San Bernardino[60]. La Berardi osserva a tal riguardo che prestigio e devozione possono non coincidere, nel senso che per gli Aquilani San Bernardino più che un luogo di culto era un edificio sacro, che dava prestigio alla città e al cui modello ci si richiamava per abbellire altri spazi sacri più legati alla devozione religiosa. L'osservazione è senz'altro pertinente, ma per andare più a fondo di quella che appare come un'anomalia bisognerebbe continuare la ricerca anche oltre il 1500, perché una ventina d'anni potrebbero essere stati pochi per introdurre modificazioni significative nell'universo devozionale aquilano[61]. Quello che comunque appare chiaro dal caso dell'Aquila è che nei centri maggiori potevano coesistere benissimo Francescani conventuali e osservanti, e che questi ultimi, nonostante il forte slancio iniziale e il prestigio di cui godevano i loro uomini di punta, non riuscivano a infrangere i legami di lunga data che univano le famiglie del ceto dirigente agli antichi conventi sia francescani sia di altri Ordini mendicanti. Che i Conventuali costituissero pur sempre un importante punto di riferimento sia della vita religiosa sia di quella politica, è dimostrato dai tragici avvenimenti del 1476, quando Antonio Cicinello, luogotenente inviato all'Aquila da re Ferrante per riformare la costituzione cittadina e ridimensionare la potenza dei Camponeschi, volle avere un colloquio con il loro capo Pietro Lalle, conte di Montorio, alla presenza, oltre che degli altri esponenti della famiglia e dei Signori della Camera, di due frati di San Francesco e di due di San Bernardino. Uno di questi ultimi era il cronista Alessandro de Ritiis (o Riciis), il principale nostro informatore su quelle vicende, che culminarono

[60] L. LOPEZ, *Gli ordinamenti municipali*, cit., p. 58.

[61] La chiesa fu scelta, comunque, come luogo di sepoltura da Maria Pereira, moglie di Pietro Lalle Camponeschi, il cui sepolcro, opera di Silvestro dell'Aquila e del suo allievo Salvato (1496), è una delle opere di maggiore valore artistico della chiesa.

nell'arresto del conte, nell'uccisione del Cicinello e nella rivolta della città, che sotto la spinta dei Gaglioffi si diede al pontefice Innocenzo VIII, restando per circa un anno sotto la giurisdizione papale.

Ai nuovi conventi degli Osservanti si legavano soprattutto esponenti della nobiltà più recente e dei ceti sociali emergenti. Diversa era invece la situazione nei piccoli centri, nei quali anche l'Ordine francescano, che era quello più diffuso, non aveva in genere più di un insediamento e per i quali non sembra individuabile un tipo particolare di collegamenti sociali, essendo l'iniziativa stessa della fondazione del convento, come si è detto, riconducibile ora a questo ora a quell'altro ceto sociale o soggetto politico.

Di altra natura è l'interesse che suscita la fondazione del convento osservante di San Francesco di Cava (oggi Cava de' Tirreni), voluta intorno al 1492 dall'amministrazione comunale, che si attivò per ottenere i relativi permessi da parte del vicario provinciale degli Osservanti, dell'ordinario diocesano, che era l'abate di Cava, e del pontefice, non senza mobilitare lo stesso re Ferrante ai fini di una rapida realizzazione del progetto. L'interesse sta nella scelta del sito, posto ai margini del borgo Scacciaventi, che era già allora quello più importante tra i tanti villaggi sorti nel territorio della città, ma che conobbe un rapido sviluppo nei primi decenni del secolo successivo, talché conseguì la dignità di città mediante il trasferimento in esso della sede vescovile, posta nell'antico centro sorto nel secolo XI intorno all'abbazia benedettina. La nuova città ebbe così due poli urbanistici, la cattedrale e il convento di San Francesco, che si configurò fin dall'inizio come il suo centro ideale, attirando costantemente l'attenzione degli amministratori del comune, che destinarono ad esso, prima, un contributo annuo di 80 ducati, poi, in successione, la gabella del vino e quella del pesce, nonché le somme necessarie per la costruzione del campanile e per l'installazione sulla sua facciata di un grande orologio. Nella chiesa del convento, che intanto si veniva arricchendo di cappelle di patronato delle famiglie più in vista della città, si riuniva il pubblico parlamento, che veniva convocato appunto con il suono delle campane: di qui il motivo del contributo

finanziario del comune[62]. I frati, da parte loro, non mancarono di corrispondere pienamente alle aspettative dei Cavesi, promuovendo anche iniziative di tipo assistenziale e culturale; ma non può negarsi che all'origine di un così rapido e stretto collegamento tra il convento osservante e la città ci sia stata soprattutto la volontà della comunità cittadina di costruire una sua identità culturale e civile, stringendosi intorno a una istituzione religiosa sentita come veramente propria e capace di tenere testa in qualche modo alla prestigiosa abbazia benedettina, con la quale si era fino ad allora identificato il vecchio centro cittadino.

L'Aquila, Cava: due città molto diverse tra loro per importanza politica, ma accomunate dalla vocazione mercantile e dalla vivacità della loro dinamica sociale. Esse però non rappresentavano affatto delle realtà isolate nel panorama del Mezzogiorno tardomedievale, per cui è da credere che possa risultare fruttuosa una prospettiva di ricerca incentrata sul collegamento degli Ordini mendicanti con la società meridionale nel suo complesso: una ricerca alla quale si sta già lavorando e rispetto alla quale le considerazioni fin qui svolte si configurano sostanzialmente come una messa a punto del problema e come ipotesi di lavoro.

[62] S.L. BUONDONNO, *San Francesco al borgo Scacciaventi in Cava de' Tirreni*, Cava de' Tirreni 1993, pp. 43-57.

I motivi che promossero e ostacolarono le riforme di Ordini e monasteri nel medioevo

di *Franz J. Felten*

«Velut agni degeneres in pastorem conspirabant», ma anche «fratres viriliter et fortiter restiterunt in faciem ejus». La prima breve citazione è tratta da una vita dei santi del XIII secolo e si riferisce a un episodio degli inizi del XII, mentre la seconda, estratta dalla cronaca di un Ordine del XIV secolo, fa riferimento ad avvenimenti contemporanei. I due passi evidenziano quanto potesse essere diverso il giudizio sull'opposizione ai propositi di riforma di Ordini e monasteri già in annotazioni così sintetiche. Il presente saggio prende le mosse dalle argomentazioni degli oppositori che, come si vedrà, sono però inscindibilmente collegate con quelle dei riformatori; ambedue si rifanno comunque all'essenza di ciò che si identifica con la riforma. Questa la ripartizione a grandi linee.

Prendendo spunto dalle due citazioni si esaminerà innanzitutto un caso eclatante di opposizione, si darà quindi una breve valutazione delle fonti e della letteratura scientifica sul tema; tutto questo dovrà essere fatto qui purtroppo in modo molto conciso. Più ampiamente verranno analizzati invece vari aspetti delle riforme di Ordini e dei monasteri, in particolare l'intrecciarsi di motivi e interessi tanto all'interno quanto all'esterno di tali realtà, i quali motivarono le riforme, ma spiegano anche l'opposizione ad esse. Per questo sarà importante definire e valutare attentamente il concetto di riforma, nonché le motivazioni e gli interessi dei riformatori. Dopo aver esaminato diverse «tipologie» di riforma e di riformatori, che presentano un caratteristico

Traduzione di Rossella Martini

intreccio di motivazioni, si farà altrettanto per la controparte, cercando di mettersi nell'ottica di una valutazione il più possibile libera da pregiudizi.

Gli «agni degeneres» sono monaci del monastero benedettino di Prüfening, in Baviera, che ordirono un complotto contro l'abate Ermenold quando questi pretese da loro il mantenimento delle veglie e, come scrive il suo biografo, «non voleva tollerare ciò che non era corretto o contrario allo stile di vita monastico». L'abate Ermenold (1114-1121) sfuggì ad un primo tentato omicidio. «Poiché non abbandonò la propria strada», ovvero poiché si ostinava a voler introdurre a Prüfening la riforma di Hirsau, «venne ucciso con un colpo di bastone vibrato a due mani nel corso di una sua visita»; il 6 gennaio 1121 subì dunque per il volere di Dio, così dice la biografia, il martirio a causa dei suoi buoni propositi[1].

Nel quinto decennio del XIV secolo il milanese Galvano Fiamma, domenicano e storiografo (del proprio Ordine e del casato dei Visconti, che frequentava), descriveva invece i superiori del proprio Ordine come gloriosi vincitori di una battaglia di difesa, condotta eroicamente contro un avversario molto più potente. L'avversario in questo faccia a faccia era nientemeno che papa Benedetto XII (1334-1342), universalmente conosciuto come riformatore della curia e dell'Ordine, ma che secondo Galvaneo era «ecclesiarum non pastor sed destructor»[2] e che credeva di

[1] *Vita Erminoldi abbatis Pruvingensis a. 1281*, c. 1 s., MGH, *Scriptores* (d'ora in poi *SS*) 12, pp. 480-500, qui p. 489. Secondo H. JAKOBS, *Die Hirsauer. Ihre Ausbreitung und Rechtsstellung im Zeitalter des Investiturstreites* (Kölner Historische Abhandlungen, 4) Köln - Graz 1961, pp. 221 s. nell'assassinio del «fanatico Ermenold» ebbero un ruolo determinante non solo i contrasti tra i monaci all'interno del convento, ma anche la sua opposizione all'imperatore Enrico V. Cfr. solo J. HEMMERLE, *Die Benediktinerklöster in Bayern* (Germania Benedictina, 2) Ottobeuren - Augsburg 1970, pp. 229-235; cfr. *Haering*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8, Tübingen 1999[3], coll. 684 s.

[2] GALVANEI DE LA FLAMMA O.P. *Opusculum de rebus gestis ab Azone, Luchino et Johanne vicecomitibus ab anno MCCCXXVIII usque ad annum MCCCXLII*, a cura di C. CASTIGLIONI (*Rerum Ital. Scriptores*, ord. da L.A. MURATORI, nuova ed., XII, p. IV), Bologna 1938, p. 15. Sulla persona vedi M. BERTRAM, *Fiamma (Galvano)*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, 16, 1967, coll. 1390 s.; V. HUNECKE, *Die kirchenpolitischen Exkurse in den Chroniken*

aver riformato Francescani, Cistercensi e Benedettini, ma che a detta di Galvaneo «potius deformaverat»[3].

«Restiterunt in faciem ejus»[4]: con queste poche parole Galvaneo mette subito in chiaro quale rilievo avesse il conflitto nella curia, dato che proprio con le parole «in faciem ejus restiti» l'apostolo Paolo aveva espresso la propria opposizione a Pietro al concilio di Antiochia; a giustificazione il monaco milanese aggiunge: «quia reprehensibilis erat» (Gal 2,11).

Al tempo degli apostoli si era trattato di una disputa di principio che segnò una svolta nella storia della Chiesa, dato che la questione era se i pagani convertiti al cristianesimo dovessero vivere secondo le leggi ebraiche; e questo riferimento dimostra l'importanza che Galvaneo attribuì al 'suo' argomento. A sostegno dei suoi propositi nella polemica vi era anche il fatto che san Paolo non aveva esitato a scrivere che il principe degli apostoli e i suoi seguaci si stavano sbagliando e non seguivano la retta via verso la verità del Vangelo (Gal 2,14). Galvaneo non ebbe bisogno di citare direttamente le parole dell'apostolo, perché erano già note a chiunque avesse letto o ascoltato gli scritti e avesse avuto una preparazione teologica.

Ma nel XIV secolo qual era il punto controverso tra il successore di Pietro e i suoi arditi avversari usciti dalle schiere dei Domenicani, che Galvaneo pone significativamente nella tradizione di san Paolo[5]? Non sappiamo con precisione quali intenzioni avesse papa Benedetto XII nei confronti dei Domenicani. Infatti, diversamente da quanto accaduto con Cistercensi, Francescani, Benedettini e più tardi anche con i canonici regolari, per i Domenicani non si giunse mai all'emanazione di una bolla,

des Galvaneus Flamma O.P. (1283-ca. 1344), con introduzione, in «Deutsches Archiv», 25, 1969, pp. 111-208.

[3] G. ODETTO (ed), *La cronaca magna dell'Ordine domenicano di Galvano di Fiamma*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 10, 1940, pp. 297-313, qui p. 368.

[4] GALVANEI DE LA FLAMMA O.P. *Opusculum de rebus gestis*, cit., p. 46.

[5] Su quanto segue cfr., con documentazione ed ulteriori dettagli, F.J. FELTEN, *Le Pape Benoît XII (1334-1342) et les Frères Prêcheurs*, in *La Papauté d'Avignon et le Languedoc* (Cahiers de Fanjeaux, 26), Toulouse 1991, pp. 307-344.

benché si sappia che di questo si discusse per più di tre anni ad Avignone. Già nel dicembre 1337 Benedetto aveva esortato i vertici dell'Ordine a presentarsi ad Avignone con alcuni confratelli esperti «per parlare con loro di alcune irregolarità interne all'Ordine e dei possibili rimedi»[6].

La cosa suona piuttosto pacifica, ma il momento storico in cui questo accade induce a supporre che al papa fosse stato riferito ben più di qualche irregolarità; ogni osservatore presso la curia che avesse seguito i primi anni del suo pontificato poteva ipotizzare che Benedetto pensasse a una bolla per una riforma in grande stile anche per il secondo grande Ordine mendicante, dopo che aveva emanato una bolla analoga già nel 1335 per i Cistercensi, il proprio Ordine, poi nel 1336 per i Benedettini e infine, appena tre settimane prima, per i Francescani. Sappiamo che i Domenicani aderirono all'invito del papa; a prescindere dall'astioso resoconto di parte fornitoci da Galvaneo, è comprovato che il padre generale, affiancato da una folta delegazione di confratelli, si trattenne presso la curia per anni. Se si pensa alla rapidità con cui si erano elaborate e licenziate le altre quattro bolle e si considera che malgrado la lunga permanenza dei vertici dell'Ordine presso la curia papale fino alla morte del papa, nell'aprile 1342, non si arrivò a una bolla di riforma per i Domenicani, si deve convenire con Galvaneo che il vero ostacolo fu effettivamente la determinata opposizione dell'Ordine. Si pone però a questo punto con maggiore insistenza il quesito sul perché proprio i Domenicani, da sempre «speciales filii» del papa, si siano opposti in modo così ostinato.

Se potessimo seguire le affermazioni di Galvaneo sarebbe facile trovare una risposta, perché è lui stesso a fornirla: il papa voleva che il padre generale consegnasse l'Ordine nelle sue mani, per cambiare i principi della regola e più propriamente il «modus faciendi professionem ... nec non constitutiones et regulam». Ma i «figli di san Domenico», come riferisce Galvaneo nel suo

[6] J.-M. VIDAL - G. MOLLAT, *Benoît XII 1334-1342. Lettres closes et patentes intéressant les pays autres que la France*, Roma 1950, 1614; D.A. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, III, Paris 1907, p. 116 nota 1.

Opusculum de rebus gestis dei Visconti, avrebbero rifiutato una simile riforma, ritenendo non esistesse alcun Ordine meglio strutturato («ordinatus») del loro[7]. Questo atteggiamento rivela una forte autostima piuttosto che la disponibilità all'autocritica. A Galvaneo e ai suoi confratelli mancava quella «esperienza del dissenso»[8], quella capacità attiva di riconoscere la discrepanza tra il loro *modus vivendi* e quanto era richiesto dall'ordinamento dei Domenicani, esperienze che proprio quarant'anni dopo, nel 1388, avrebbero spinto Corrado di Prussia (de Grossis † 1426)[9] a presentarsi in modo plateale dinanzi al capitolo generale di Vienna per dare l'avvio all'osservanza, motore essenziale di ogni riforma.

Nella sua cronaca dell'Ordine, pervenutaci purtroppo solo attraverso estratti del XVI secolo, Galvaneo riporta in modo dettagliato gli eventi da lui vissuti come testimone contemporaneo di parte; secondo la sua versione il generale dell'Ordine non avrebbe voluto concludere alcun «patto» con il papa, dato che nemmeno Dio attraverso la sua *potestas ordinaria* avrebbe mai potuto – quindi tanto meno il papa – costringere qualcuno ad una (nuova) professione dei voti contro la volontà dell'interessato. Avrebbe comunque lasciato al papa la scelta di disporre ciò che avrebbe dovuto essere corretto («ad correctionem pertinent»)[10]. Se la nostra interpretazione di queste frasi è cor-

[7] GALVANEI DE LA FLAMMA O.P. *Opusculum de rebus gestis*, cit., p. 46.

[8] R. WEINBRENNER, *Klosterreform im 15. Jahrhundert zwischen Ideal und Praxis* (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 7), Tübingen 1996, pp. 25 ss. come parte del capitolo «Die observante Wahrnehmung der Reformaufgabe». Dobbiamo qui tralasciare rimandi bibliografici generali sulla differente percezione (e sulla diversa interpretazione) della stessa realtà, aspetto centrale della nostra tematica.

[9] A. WALZ, *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum*, Roma 1948¹, pp. 65 ss.; W.A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order*, II, New York 1973, pp. 262 ss.; cfr. *infra*.

[10] «Magister autem ordinis, considerans quid fratribus minoribus, monachis albis et nigris fecisset, quia iuga importabilia eis imposuerat que observari impossibilia videbantur, nullo acto assentiri voluit, quod nec deus de potentia ordinaria, nec papa potest voluntatem cogere, sicut novam facere professionem invitus, sed bene de iis que ad correctionem pertinent hoc papa potest pro

retta, ciò significa che il generale avrebbe dimostrato la propria disponibilità a una riforma dell'Ordine, ma avrebbe escluso di collaborare con il papa, perché temeva una trasformazione radicale dei principi dell'Ordine. Sempre secondo quanto riportato nel XVI secolo, il papa avrebbe cercato in tutti i modi di sottomettere al proprio volere i frati, ma non vi sarebbe riuscito a causa della loro opposizione[11]. La disputa («altercatio») si protrasse per quasi cinque anni, durante i quali il generale e i frati al vertice dell'Ordine furono trattenuti presso la curia «pro tedio». Per coprire le spese eccedenti la diaria pagata dal papa, l'Ordine organizzò delle collette.

Altrettanto accertata è la soppressione del capitolo generale nel 1338, evento che fino ad allora mai si era verificato con un generale ancora in vita. Secondo Galvaneo, il papa, contrariato («iratus»), aveva presentato ai vertici dell'Ordine la seguente alternativa: o riunirsi ad Avignone anziché a Metz, oppure non tenere affatto il capitolo. Il generale optò per la seconda via, temendo che il papa potesse esercitare forti pressioni nella sede della curia e ritenendo che i frati sarebbero accorsi in gran numero. Se «alcuni» di essi si fossero schierati dalla parte del papa (ovvero: se il papa fosse riuscito a conquistare la maggioranza o una nutrita minoranza), sarebbe potuto scoppiare uno scisma interno all'Ordine. L'Ordine riuscì a tenere i due successivi capitoli generali nelle vicinanze di Milano, ben lontano dunque dalla curia papale; solo nel 1341 ci si riunì nella sede della curia[12], senza che comunque il papa avesse raggiunto il proprio scopo.

Dopo la morte del generale, avvenuta presso la curia il 6 agosto 1342, «in pugna pro ordinis libertate», come sottolinea Galva-

libito suo facere» (G. ODETTO [ed], *La cronaca magna dell'Ordine domenicano*, cit., p. 368.

[11] La frettolosa annotazione di Hinnebusch sui tentativi di riforma del papa: «intending to reform the Order with the aid of a coterie of friars brought to his court at Avignon» (A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order*, cit., p. 237) non dovrebbe essere quindi un giudizio corretto su quei frati.

[12] G. ODETTO (ed), *La cronaca magna dell'Ordine domenicano*, cit., p. 368; cfr. D.A. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, cit., p. 119.

neo, il papa avrebbe creduto di avere gioco facile a portare dalla sua un capitolo privo di guida. Alla vigilia della riunione del capitolo generale in cui si sarebbe eletto il successore, egli avrebbe convocato tutti i frati raggiungibili e li avrebbe posti dinanzi alla seguente alternativa: «o mi date carta bianca per la riforma della professione dei voti, della regola e delle costituzioni, o non terrete alcun capitolo e non eleggerete alcun generale, portando così l'Ordine alla rovina». I frati però avrebbero fatto resistenza «viriliter et fortiter», come ho scritto in apertura del saggio. Il papa proibì loro di lasciare la curia, ma alla fine la malattia lo avrebbe portato a pentirsi e a cambiare opinione, tanto che sul letto di morte – aspetto che sottolinea la teatralità dell'evento – restituì all'Ordine la sua libertà. «Lasciò così questo mondo il 5 [in realtà, il 20] aprile 1342 e noi venimmo liberati dalla sua morsa»[13].

Mi pare che questa «altercatio», questa «pugna» non abbia eguali quanto a durezza. Alta doveva essere la posta in gioco; come sottolinea più volte Galvaneo, si trattava della libertà dell'Ordine. Due sono i motivi per cui non si può accantonare questa affermazione semplicemente in nome della parzialità di Galvaneo: innanzitutto perché il conflitto tra Ordine e papato, che non si limitava alla prevista bolla di riforma, fu sostenuto a lungo da entrambi i contendenti, in secondo luogo perché tali contrapposizioni con Benedetto XII vanno viste nel contesto dei rapporti tra Ordine e papi su un più lungo arco di tempo, quanto meno a partire da Bonifacio VIII[14], e nell'ambito degli sforzi compiuti in quei decenni dagli altri Ordini, non ultimi i Cistercensi, «pro defendendis ordinis libertatibus»[15].

[13] G. ODETTO (ed), *La cronaca magna dell'Ordine domenicano*, cit., p. 370.

[14] E. HILLENBRAND, *Kurie und Generalkapitel des Predigerordens unter Johannes XXII (1316-1334)*, in J. FLECKENSTEIN - K. SCHMID (edd), *Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, Freiburg 1968, pp. 499-515; su Benedetto: F.J. FELTEN, *Le Pape Benoît XII*, cit.; è in preparazione un'opera che per cercare di rispondere a questo interrogativo si spingerà fino nel XIII secolo.

[15] Venne quindi istituita una «rappresentanza permanente» presso la curia, per il cui finanziamento il capitolo generale stabilì delle collette già nella prima metà del XIV secolo; cfr. a tale proposito le deliberazioni del capitolo del

Ben più semplici appaiono invece gli avvenimenti tardo-medievali del monastero di Prüfening: fuori dall'ordinario, ma non un fatto isolato, il destino dell'abate Ermenold, poiché vi furono altri abati che persero la vita per mano dei loro stessi monaci, presso i Cistercensi talora anche per mano dei conversi. Non sempre gli abati furono vittime di omicidi perché nutrivano propositi riformatori; la violenza fu all'ordine del giorno per secoli anche dentro le mura dei conventi. In ogni epoca vi sono stati abati che, più o meno a ragione, hanno temuto attacchi da parte dei loro sottoposti e il caso forse più famoso è quello delle accuse rivolte da Abelardo contro i rozzi monaci bretoni di Saint-Gildas de Rhuys.

Come sono descritte nella *Vita* di Ermenold le motivazioni dei suoi oppositori a Prüfening? Come è ovvio aspettarsi per questo genere di fonti, le motivazioni sono così chiare ed esecrabili quanto sono sembrate legittime a Galvaneo quelle dei Domenicani. Stando infatti all'autore della *Vita*, la rivendicazione di Ermenold a vivere secondo la regola provocò la brutale reazione di un piccolo gruppo di monaci, del quale significativamente non conosciamo la consistenza.

A margine va detto che per contro anche il rispetto della regola era imposto non di rado con la forza; si pensi solo ai drastici metodi di riforma di cui parla Johannes Busch (1399-1479/80) nel suo *Liber de reformatione monasteriorum (per suspensionem, per cathenas et flagella)* e applicati in Austria, dove un abate benedettino chiamò in aiuto il duca Alberto (poi imperatore nel 1438) contro i monaci renitenti, che fece mettere in catene e battere a sangue finché «promisero spontaneamente di cantare nel coro e di mangiare in refettorio»; stando a quanto dice lo storiografo della riforma, peraltro schierato a favore della stessa,

1316-1319, 1328-1329 come anche lo «scritto ufficiale» dell'Ordine, N. VALOIS (ed), *Un plaidoyer du XIVe s. au faveur des Cisterciens*, in «Bibliothèque de l'École des Chartes», 49, 1908, pp. 352-368. Un secolo più tardi il problema si fece sempre più acuto; vedi D. MERTENS, *Reformkonzilien und Ordensreform im 15. Jahrhundert*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (Berliner Historische Studien, 14, Ordensstudien, VI) Berlin 1989, pp. 431-457, qui pp. 432, 443.

altri ostinati ostruzionisti furono impiccati («reformatio per suspensionem»)[16].

Alcuni esempi risalenti a epoche diverse possono allargare lo spettro dei possibili meccanismi di azione e reazione. Alla fine del X secolo alcuni inviati di Cluny si presentarono alle porte di Fleury/Saint-Benoît-sur-Loire per introdurre lo stile di vita cluniacense in questa imponente abbazia, che con Montecassino si contendeva il possesso delle reliquie del santo fondatore Benedetto. Benché fossero accompagnati da due vescovi e due conti, i monaci sbarrarono loro l'accesso al monastero e si difesero con tutti i mezzi; salirono sul tetto e si misero a scagliare tegole contro coloro che si ostinavano a restare davanti alle porte. In questo modo intendevano difendere il loro diritto garantito per iscritto di non essere sottoposti all'abate di un altro monastero[17].

Norbert, canonico della ricca collegiata di Sankt Victor a Xanten, dopo una normale esperienza di conversione e una lunga ricerca della retta via, si era dedicato all'ideale della *vita apostolica* ed era divenuto predicatore itinerante. Su invito del papa e

[16] J. BUSCH, *Liber de reformatione monasteriorum*, ed. K. GRUBE (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete, 19), Halle 1886, pp. 735-739; cfr. D. MERTENS, *Monastische Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts: Ideen - Ziele - Resultate*, in I. HLAVAČEK - A. PATSCHOVSKY (edd), *Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449). Konstanz-Prager Historisches Kolloquium (11-17. Oktober 1993)*, Konstanz 1996, pp. 157-181, qui pp. 165 s. e in generale su questa durezza J. HELMRATH, *Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters*, in G. ALBERIGO (ed), *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 97), Löwen 1991, pp. 75-153, in particolare pp. 136 s.; versione rielaborata: *Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», 11, 1992, pp. 41-70, qui pp. 65 s.

[17] *Vita Odonis III.*, 8, MIGNE, *PL*, 133, col. 81; cfr. K. HALLINGER, *Gorze - Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter* (Studia Anselmiana, 22, 25), Roma 1950-1951, nuova ed. Graz 1971, pp. 422 s. («La risposta della comunità minacciata resterà tipica anche nei seguenti movimenti riformatori»); J. WOLLASCH, *Königtum, Adel und Klöster im Berry während des 10. Jahrhunderts*, in G. TELLENBACH (ed), *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser*, Freiburg i.Br. 1959, pp. 17-165, qui pp. 107 ss.

assecondando il desiderio del vescovo di Laon si era stabilito a Prémontré, aveva fondato altri monasteri creando così l'anima del futuro Ordine premonstratense. Il vescovo lo aveva voluto inizialmente come guida dei canonici del monastero di San Martino a Laon e i canonici stessi lo avevano prescelto su indicazione del vescovo. Tuttavia, illustrato loro il suo programma di riforma spirituale, ovvero uno stile di vita strettamente legato ai Vangeli, che significava povertà, fame, sete e rinuncia ad ogni forma di ricchezza, essi lo ricusarono decisamente:

«Non lo vogliamo come nostro superiore, perché un simile maestro non conosce i nostri usi (*consuetudo*) né quelli dei nostri predecessori ... Vogliamo continuare a vivere come viviamo ora; Dio vuole punire, non tormentare»[18].

Quando il superiore del monastero di Klosterrath/Rolduc, nella diocesi di Lüttich, si avvicinò in quello stesso periodo allo stile di vita dell'*ordo novus*, ovvero alla linea più rigida dei canonici regolari – secondo quanto riportato negli *Annales Rodenses* – attribuì grande importanza all'agire in pieno accordo con tutto il convento. L'annalista sottolinea espressamente che egli di propria volontà concesse la carne ai malati, ai deboli e ai giovani[19]. Allorché il suo successore Bernone volle introdurre usi liturgici diversi, si scontrò con l'opposizione dei *seniores*, che interpretarono ciò come una mancanza di rispetto e replicarono che non avrebbero potuto in alcun modo abbandonare l'osservanza dei loro voti; riuscirono a convincere di ciò anche la curia e l'abate non poté fare altro che dimettersi[20].

[18] R. WILMANS (ed), *Vita A*, MGH, *SS* 12, pp. 678 s.; MIGNE, *PL*, *Vita B*, 170, coll. 1283 s.

[19] P.C. BOEREN - G.W.A. PANHUYSEN (edd), *Annales Rodenses*, Assen 1968, pp. 50-52; cfr. H. DEUTZ, *Geistliches und geistiges Leben im Regularkanonikerstift Klosterrath im 12. und 13. Jahrhundert* (Bonner Historische Forschungen, 54), Siegburg 1990, pp. 128 s.

[20] «Sed quia instituta illius ecclesie conatus est huic si posset introducere et non huius illi resignare responderunt seniores quibus et visum est quod ei fuissent despectiores se non posse nec debere observantiam professionis sue prevaricandi ausu derelinquere neque temere alios ecclesie mores sibi usurpare» (P.C. BOEREN - G.W.A. PANHUYSEN [edd], *Annales Rodenses*, cit., p. 68); cfr. inoltre H. DEUTZ, *Geistliches und geistiges Leben im Regularkano-*

Se Norbert aveva provocato il rifiuto da parte del monastero di San Martino per poter continuare la sua vita di predicatore itinerante, dieci anni dopo, prendendo per vero quanto riportato nella sua biografia, egli rischiò addirittura la vita per la «riforma». Dopo un nuovo mutamento radicale nella sua esistenza, – dopo che nel 1125 durante una dieta a Spira si era fatto eleggere arcivescovo di Magdeburgo – cercò di migliorare la situazione di quella diocesi. Voleva soprattutto far attecchire gli ideali della riforma radicale dei canonici nella sua nuova sfera di influenza e iniziò a fare questo in un'istituzione di prim'ordine, il convento di Nostra Signora della sua provincia ecclesiastica. Con questa iniziativa Norbert attirò su di sé tanto odio – così si legge nella sua biografia – da subire ben due attentati e in città vi fu una vera e propria sollevazione popolare.

La biografia narra innanzitutto come il nuovo arcivescovo si fosse reso particolarmente inviso ai «violenti» perché aveva sottratto loro i possedimenti che essi a loro volta avevano strappato alla chiesa; imperterrito egli aveva comunque iniziato a «riformare nello spirito e nel corpo» la chiesa, introducendo ad esempio dei confratelli del suo Ordine all'interno del convento di Nostra Signora. Subito dopo ecco il resoconto del primo tentativo di uccisione, nel quale l'attentatore ammette di esser stato pagato da persone molto vicine all'arcivescovo («familiares et secretarii»). Il secondo attentato fu opera di un chierico della sua casa («de domesticis»)[21]. La sollevazione popolare non ebbe invece apparentemente nulla a che vedere con le «riforme», ma fu scatenata dal proposito di Norbert di riconsacrare il duomo, di notte e di nascosto, tanto che l'intera città («universa civitas») si agitò alle voci che parlavano di un proposito dell'arcivescovo di distruggere o derubare altari e tesori. Dopo aver assalito la cattedrale, la folla inferocita pretese che il sommo pastore, rifugiatosi in una torre, «allontanasse i propri confratelli dal

nikerstift, cit., pp. 146 ss., che nella «lotta sulla liturgia» vede «una significativa testimonianza del senso di identità del convento, che individua in essa l'eredità spirituale del monastero dai tempi di Richer contro un superiore venuto dall'esterno» (*ibidem*, p. 147).

21 R. WILMANS (ed), *Vita A*, cit., pp. 695 s.

convento di Nostra Signora». Riunitosi nuovamente, fu lo stesso «popolo» a cercare di buttar fuori dal convento i frati[22].

Anche i monaci di San Pantaleone a Colonia, che si erano opposti alla riforma del monastero imposta con mano ferma dall'arcivescovo Annone nel 1074, trovarono l'appoggio degli abitanti della città, i quali ultimi non esitarono a mostrare all'arcivescovo e ai nuovi monaci la loro ira[23].

Nel XII e XIV secolo le donne residenti nelle comunità femminili di Ratisbona si opposero ai tentativi del vescovo e del duca di obbligarle alla regola benedettina, sostenendo che nessuna di loro aveva preso i voti secondo quella regola e che inoltre non si trovavano lì per libera scelta, ma perché costrette dalle rispettive famiglie. Al duca, che ancora una volta avrebbe voluto introdurre la regola per il bene del popolo e delle donne stesse, opposero «l'ordinamento e la regola» istituiti, secondo il (presunto) volere del fondatore, con bolle papali e tramite legati, e alla fine ebbero la meglio, dopo un lungo processo presso la curia[24]. Analoghe a queste sono le argomentazioni addotte alla fine del XIII secolo dalle donne di Epinal, nei Vosgi, contro il vescovo di Toul[25].

22 *Ibidem*, pp. 699 s. Cfr. la descrizione dei fatti molto esauriente ed aderente alle fonti di W.M. GRAUWEN, *Norbert, Erzbischof von Magdeburg (1126-1134)*, Duisburg 1986^2, pp. 210 ss. Egli ritiene che «coloro che in effetti tiravano le fila della ribellione» si trovassero «nella cerchia dei canonici» (*ibidem*, p. 232).

23 LAMPERT VON HERSFELD, *Annales ad. a. 1074*, ed. O. HOLDER-EGGER (MGH, *Scriptores rerum germanicarum*), Hannover - Leipzig 1894, p. 190.

24 A. SCHULTE, *Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter* (Kirchenrechtliche Abhandlungen, 63-64), Stuttgart 1922, rist. Amsterdam 1965, p. 104 con nota 2; sul XV secolo C. MÄRTL, *Pos verstockt weyber? Der Streit um die Lebensform der Regensburger Damenstifte im ausgehenden 15. Jahrhundert*, in L. KOLMER - P. SEGL (edd), *Regensburg, Bayern und Europa. Festschrift für Kurt Reindel zum 70. Geburtstag*, Regensburg 1995, pp. 365-405 segue le argomentazioni delle monache. Nella *Vita Wolfkangi* del 1062 sulla riforma (benedettina) dei monasteri da parte del vescovo Wolfgang (972-994) (con l'aiuto del duca Enrico) in *Othloni Vita s. Wolfkangi ep.*, ed. G. WAITZ, c. 17, MGH, *SS* 4, pp. 521-42, qui pp. 533 s.

25 K.H. SCHÄFER, *Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter. Ihre Entwicklung und innere Einrichtung im Zusammenhang mit dem altchristlichen Sankti-*

Non furono tuttavia solo i riformatori a sfruttare «la storia come argomento e strumento di legittimazione delle proprie rivendicazioni e finalità»[26]. In molti monasteri e collegiate, ad Andenne, Thorn, Nivelles, per citare solo alcuni monasteri femminili famosi, si adattò con le stesse modalità la propria storia all'evoluzione dei tempi, per legittimarli nella loro connotazione sociale e spirituale[27].

Nelle molte cronache sulla riforma dei monasteri del XV secolo non mancano tuttavia episodi drammatici. Nel 1486, Konrad Otto Pfefferkorn, benedettino di Erfurt, andò in visita presso le monache di Ichtershausen in Turingia con l'intento di rifomare il loro convento, dopo che erano falliti diversi tentativi di riforma per l'opposizione delle «rebelles et protervae nobilistae». Ebbene, in quell'occasione indossò per precauzione una cotta di maglia sotto il saio, temendo evidentemente di poter essere oggetto di attentati da parte dei nobili parenti delle monache[28].

All'incirca nello stesso periodo l'abate Dieter di Amorbach celebrava perfino la messa con la cotta e per tutta la celebrazione aveva con sé guardaspalle armati; queste precauzioni erano giustificate, dal momento che egli aveva ripristinato nel proprio

monialentum (Kirchenrechtliche Abhandlungen, hrsg. von U. STUTZ, Heft 43-44), Stuttgart 1907, rist. Amsterdam 1965, p. 217; M. PARISSE, *Les Nonnes au Moyen Age*, Le Puy 1983, p. 211.

26 K. ELM, *Die Bedeutung historischer Legitimation für Entstehung, Funktion und Bestand des mittelalterlichen Ordenswesens*, in P. WUNDERLI (ed), *Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation. Akten des Gerda-Henkel-Kolloquiums veranstaltet vom Forschungsinstitut für Mittelalter und Renaissance der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, 13. bis 15. Oktober 1991*, Sigmaringen 1994, pp. 71-90, qui p. 75.

27 Cfr. in merito F.J. FELTEN, *Wie adelig waren Kanonissenstifte (und andere weibliche Konvente) im frühen und hohen Mittelalter?*, in *Studien zu den Kanonissenstiften* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 167, Studien zur Germania Sacra, 24), Göttingen 2001.

28 NIKOLAUS VON SIEGEN, *Chronicon*, ed. F.X. WEGELE (Thüringische Geschichtsquellen, 2), Jena 1855, pp. 475 s.; cfr. pure B. FRANK, *Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Klosterreform und der Bursfelder Union* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 34, Studien zur Germania Sacra, 11), Göttingen 1973, pp. 208, 272, 331 s.

monastero la *vita communis* e a seguito di ciò il priore, che lo aveva appoggiato, era stato ucciso[29].

Questi pochi esempi, a cui se ne potrebbero aggiungere facilmente molti altri nel primo medioevo, bastano a evidenziare i diversi livelli della resistenza alle riforme. A Fleury si trattava dell'autonomia del convento nei confronti dell'organizzazione accentrata di Cluny. La dimensione sociale si rende evidente a Colonia e Magdeburgo nell'alto medioevo come nei monasteri e nelle collegiate del tardo medioevo. I canonici e i monaci del convento di Nostra Signora, interessati dalla «riforma» di Norbert, godevano evidentemente dell'ampio sostegno in città, ma lo stesso valeva per gli oppositori della riforma nel tardo medioevo. Ancor più evidente è la dimensione storico-sociologica dell'opposizione nei già citati conventi femminili di Ichtershausen e Amorbach, a cui si potrebbero affiancare molti casi analoghi verificatisi nel XV secolo. «La violenza pura come *ultima ratio* contro la riforma, che era in contrasto con i propri interessi, era un caso limite, che illustra tuttavia in modo disincantato la conflittualità sociale nella riforma dei monasteri, i cui fautori e iniziatori puntavano ad affermare l'autonomia della sfera religiosa sulla strumentalizzazione dei ceti. Le riforme fallite mettevano al sicuro i patrimoni della nobiltà; le riforme accettate e realizzate portavano alla disgregazione dei privilegi sociali»[30].

[29] R. KREBS, *Das Kloster Amorbach im 14. und 15. Jahrhundert*, in «Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde», NS, 7, 1910, pp. 185-269, qui in particolare pp. 194-200.

[30] K. SCHREINER, *Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung*, in «Historische Zeitschrift», 248, 1989, pp. 557-620, pp. 611 s., pubblicato anche separatamente come *Schriften des Historischen Kollegs, Vorträge*, 20, München 1989. Cfr., dello stesso autore, *Benediktinische Klosterreform als zeitgebundene Auslegung der Regel*, in «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 68, 1986, pp. 105-195, qui pp. 180 s.: «Riforme che ebbero successo e che portarono in genere ad un ricambio delle persone che formavano il convento, costituirono di fatto una ristrutturazione sociale. Monasteri benedettini che raggiunsero l'ambita forma giuridica e lo stile di vita dei canonici restavano riservati alla nobiltà contro la regola stessa ... Bloccare una riforma significava tutelare i patrimoni di ceto» (seguono numerosi esempi).

Questa interpretazione di Klaus Schreiner, che da decenni si occupa di questo tema in modo approfondito, richiama l'attenzione sulla autoconsapevolezza del convento nobile e sul legame tra i conventuali e le loro cerchie parentali. Essa è sostenuta da numerosi esempi, riguardanti non solamente la Germania meridionale e i vecchi Ordini, ed è confermata da fonti contemporanee. Riguarda tuttavia, come sa bene lo stesso Schreiner, un solo aspetto, un aspetto particolarmente problematico; anzi critico perché gli stessi contemporanei lo commentarono allora in senso negativo e perché ancora oggi porta gli storici a dividersi chi a favore e chi contro, come fecero l'autore della *Vita* di Ermenold da Prüfening nell'XI secolo o Nikolaus von Siegen (1450 ca. - 1495) nella sua *Chronik*, verso la fine del XV secolo. La presa di posizione dell'agiografo è facilmente comprensibile; il cronista, conclusi gli studi, era entrato a San Pietro ad Erfurt, centro di irradiazione in Turingia della riforma di Bursfelde e si impegnò a parole e nei fatti a favore della riforma in tutti i conventi, maschili e femminili[31].

Questa presa di posizione a favore della riforma – e non l'elogio della resistenza di Galvaneo – è tipica di quelle fonti che in ogni tempo sono monopolizzate dai riformatori e dai loro simpatizzanti[32]. La causa dei fallimenti così frequenti delle riforme va individuata secondo il domenicano Johannes Nider (1380 ca. -

[31] Su Nikolaus von Siegen e sul *Chronicon* da lui redatto per volontà del suo abate, dove a pp. 414 ss. entra profondamente nei dettagli delle riforme, cfr. oltre a B. FRANK, *Das Erfurter Peterskloster*, cit., la voce curata da H. SEIBERT, in *Neue Deutsche Biographie*, 19, 1999, pp. 274 s., con la più recente bibliografia.

[32] G. CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge (MA) 1996, p. 112; D. MERTENS, *Riforma monastica e potere temporale nella Germania sudoccidentale prima della Riforma*, in P. PROD - P. JOHANEK (edd), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 16), Bologna 1984, qui pp. 171-205, p. 202; D. MERTENS, *Reformkonzilien*, cit., p. 432; altrove Mertens vede un «importante risultato delle riforme degli ordini monastici nel XV secolo» nel fatto che «i riformati costrinsero in una posizione difensiva i non riformati dal punto di vista organizzativo, morale, terminologico e perfino storiografico, il che ha portato la ricerca a fare propri il generale disprezzo e un indifferenziato giudizio dei conventuali, facendo loro giustizia solo in rare occasioni» (D. MERTENS, *Monastische Reformbewegungen*, cit., p. 158).

1438), riformatore di spicco del primo XV secolo, nella renitenza e nella mancanza di buona volontà dei sottoposti, ma anche nella malafede dei loro superiori. Constatando insieme ad altri questo fatto, ma anche la «decadenza» della disciplina nell'Ordine, con altri riformatori ne ritenne responsabili innanzitutto prelati incompetenti e indegni, che non adempirono il proprio compito di guide. Questo fallimento del ruolo di guida sarebbe stato più rilevante della disobbedienza e della negligenza dei sottoposti. A Basilea, dove Johannes Nider si era attivato in prima persona, le forze coalizzate del potere spirituale e di quello temporale non erano riuscite a spezzare nemmeno una volta la resistenza dei conventi irriducibili e dei loro superiori[33]. Una generazione dopo il confratello Johannes Meyer (1422-1475) trovò nella sua *Geschichte der Dominikanerobservanz* altri (cor)responsabili:

«Di nascosto, con molte spese e l'aiuto di giuristi, di cattivi cristiani, [le renitenti domenicane di Klingental a Klein-Basel] condussero [la cosa] a tal punto che dell'obbedienza all'Ordine rimase ben poco»[34].

Anche il benedettino Martin von Senging, che diffuse le idee riformatrici di Melk al concilio di Basilea, si lamentò di quegli abati che astutamente e sorretti da consulenze giuridiche si sottrassero alla riforma caldeggiata dal concilio di Basilea[35].

[33] D. MERTENS, *Reformkonzilien*, cit., p. 432; R. WEINBRENNER, *Klosterreform im 15. Jahrhundert*, cit., pp. 12 s.

[34] JOHANNES MEYER OP, *Buch der Reformacio Predigerordens* (Quellen und Forschungen des Dominikanerordens in Deutschland, 2-3), a cura di B.M. REICHERT, Leipzig 1908-1909, citato da G.M. LÖHR, *Die Teutonia im 15. Jahrhundert. Studien und Texte vornehmlich zur Geschichte ihrer Reform* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, 19), Leipzig 1924, p. 26, nota 1. Sulla riuscita opposizione delle suore, che furono capaci di guadagnare al loro partito anche il vescovo e la curia, cfr. ora soprattutto B. NEIDIGER, *Stadtregiment und Klosterreform in Basel*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (Berliner Historische Studien, 14, Ordensstudien, VI) Berlin 1989, pp. 539-567, in particolare pp. 551-562.

[35] B. PEZ (ed), *Tuitiones Observantiae regulae S. Benedicti*, in *Bibliotheca ascetica antiquo-nova*, 12 voll., Regensburg 1712-1740, ristampa Farnborough 1967, VII, pp. 512 s.; cfr. anche R. WEINBRENNER, *Klosterreform im 15. Jahrhundert*, cit., pp. 51 s. Su Martin von Senging e la sua cerchia di riformatori cfr. M. NIEDERKORN-BRUCK, *Die Melker Reform im Spiegel der Visitationen* (Mitteilun-

Piuttosto di rado – e gli oppositori della riforma dividono questo destino con gli eretici – ci è data la possibilità di ascoltare anche la voce delle suore, come ad esempio nella vicenda delle clarisse di Bressanone[36] o di quelle di un convento di Strasburgo[37]:

«Padre generale! Ci sconcerta che voi ci vogliate condurre alla rovina nell'anima e nel corpo e vi dimostreremo che ingiustamente ci avete fatto torto»[38].

Non accontentandosi di questa accusa, arrivano addirittura a minacciare:

«e se ci procurerete ancora dei fastidi, ci lamenteremo di voi con il papa, l'imperatore, i nostri amici e con tutto il mondo. E ancor più duramente sapremo come sistemarvi».

In modo del tutto analogo Maria di Wolkenstein, che con quattro consorelle si oppose ostinatamente alla badessa, chiamata dal vescovo di Bressanone Nicolò Cusano per riformare il convento, si rivolge nel 1455 ai fratelli in alcune lettere, chiedendo che accorressero «in aiuto con tutti i nostri amici»[39].

Si pone così nuovamente al centro dell'attenzione l'intreccio dei rapporti sociali, mentre finisce in secondo piano la preoccupazione delle monache per la salute dell'anima e del corpo.

gen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsband, 30), Wien - München 1994, in particolare pp. 29 ss.

[36] H. HALLAUER, *Nikolaus von Kues und das Brixener Klarissenkloster*, in «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft», 6, 1967, pp. 75-125.

[37] Sigrid Schmitt (Mainz) in un saggio ancora inedito porta testimonianze molto interessanti delle monache che si difesero contro un padre provinciale che doveva aver abusato nei loro confronti della propria posizione di superiore: S. SCHMITT, «Die Straßburger Klarissen, die Franziskaner und der Stadtrat zu Beginn des 15. Jahrhunderts. Das 'ärgerliche' Leben zweier Konvente zwischen Ordensdisziplin und den mächtigen Familien der Stadt» (conferenza tenuta a Münster il 15.1.1999, a Costanza il 2.2.1999); vorrei ringraziare in questa sede la dott.ssa Schmitt per avere concesso il manoscritto.

[38] Lettera del 16 ottobre 1482, citata da H. HALLAUER, *Nikolaus von Kues und das Brixener Klarissenkloster*, cit., pp. 25 s.

[39] *Ibidem*, p. 113.

Si sarebbe propensi ad andare oltre questo tipo di obiezioni formulate dagli interessati e a vedere in esse solo pretesti, argomentazioni di una maggioranza contraria alla riforma, se non addirittura un «meschino litigio tra monache»[40]. Chi rimane attaccato allo *status quo*, vale a dire ad una situazione che dovrebbe essere «riformata», ovvero «migliorata», secondo una diffusa convinzione dei sostenitori delle riforme va considerato perlomeno pigro o egoista[41]. È troppo comodo attribuire a monache e frati amore per gli agi, brama di possedere, dissolutezza, egoismo collettivo, quando tutto ciò contrasta con le pretese di ascetismo come la rinuncia alla carne, alla proprietà e ai redditi privati, al mantenimento della clausura, o anche all'eliminazione di barriere sociali per l'ingresso in certi monasteri e collegiate, e questo anche se in determinate circostanze essi potevano far valere buoni motivi per la resistenza che opponevano[42].

L'intrecciarsi delle motivazioni diveniva ancor più fitto su ambedue i fronti quando fautori e destinatari delle riforme erano coinvolti negli interessi delle alte sfere sia ecclesiastiche sia temporali, come avvenne ad esempio per le clarisse di Bressanone, per non parlare poi delle giustificazioni e delle circostanze concomitanti che vennero addotte durante le ondate di sollevazioni di monasteri a seguito della riforma in Germania e in Inghilterra.

Come avviene negli eterni contrasti tra dimensione spirituale e dimensione istituzionale, tra carisma e *routine*, tra santi e amministratori della salvezza, era ed è tuttora difficile rimanere neutrali anche nella «questione della riforma».

Volendo tracciare un primo bilancio, la riforma ebbe innanzitutto una valenza positiva; nobili erano i propositi dei rifor-

40 *Ibidem*, p. 76; cfr. a p. 99: «kleinlicher Nonnenklatsch».

41 Cfr. B. FRANK, *Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert*, cit., p. 23 e le voci citate da fonti e bibliografie.

42 Il saggio di S. SCHMITT, «Die Straßburger Klarissen», cit., mostra bene quanto complessi potessero essere i motivi che determinavano il comportamento delle singole religiose.

matori, egoistici quelli dei loro avversari. Gli oppositori della riforma furono giudicati negativamente anche dalla storiografia successiva. La riforma (monastica), ha scritto recentemente in tono provocatorio Dieter Mertens, è «la *victrix causa* ..., che tanto piace agli dei, a chi scrive e a chi studia la storia»[43]. Più o meno implicitamente si presuppone tuttavia con questo termine, anche nell'ambito della *vita religiosa* (in ambito politico o accademico siamo invece diffidenti già da tempo di fronte a questa espressione), che si sappia che cosa è una riforma, ovvero perché un avvenimento vada interpretato in chiave positiva in senso riformista[44], e conseguentemente perché le diverse situazioni preesistenti («irregolarità», «decadenza»)[45] necessitino di una riforma di quel tipo.

Con tali quesiti non entriamo certo in un terreno inesplorato; conosciamo tutti molto bene infatti la problematica della «retorica della riforma» fatta affiorare con decisione da Kassius Hallinger già mezzo secolo fa nella sua opera su Gorze e Cluny, divenuta un classico. Proprio su un esempio di spicco relativo a Cluny, Andreas Sohn ha mostrato recentemente che si può affermare *ex post* una «necessità di riforma», senza che «ve ne sia traccia nelle fonti del tempo», per motivare, ad esempio, la fondazione di un monastero (Saint-Martin des Champs)[46].

[43] D. MERTENS, *Monastische Reformbewegungen*, cit., p. 157.

[44] E. WADLE, *Königtum und Reform um 1450. Eine Zusammenfassung*, in *Das spätmittelalterliche Königtum* (Vorträge und Forschungen des Konstanzer Arbeitskreises, 32), Sigmaringen 1987, pp. 499-516, qui pp. 499 s.

[45] Cfr. soprattutto K. ELM, *Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungsaufgaben*, in *Untersuchungen zu Kloster und Stift* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 68, Studien zur Germania Sacra, 14), Göttingen 1980, pp. 188-238; K. SCHREINER, *Dauer, Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz im hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtum. Krisen, Reform- und Institutionalisierungsprobleme in der Sicht und Deutung betroffener Zeitgenossen*, in G. MELVILLE (ed), *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde* (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und früher Neuzeit, 1), Köln et al. 1992, pp. 295-341.

[46] A. SOHN, *Vom Kanonikerstift zum Kloster und Klosterverband. Saint-Martin-des-Champs in Paris*, in H. KELLER - F. NEISKE (edd), *Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit, Akten des Internationalen*

Facendo riferimento a un monaco cluniacense, Ordericus Vitalis (1075-1142), autore di un'ampia *Historia ecclesiastica*, Giles Constable nel suo importante libro *The Reformation of the Twelfth Century* sottolinea come gli oppositori della riforma non fossero necessariamente cattivi soggetti[47]. Il cronista normanno, che osserva con sguardo critico la rapida ascesa dei Cistercensi, ritrae con simpatia i giovani Benedettini che si richiamano alla via tracciata dai padri e intendono vivere secondo quei «ritus et traditiones», e come altri contemporanei adduce buoni motivi per la loro condotta[48]. Meno nota nel coro di queste voci è la veemente polemica di Hildegard von Bingen contro i *novatores* della vita dell'Ordine, alle cui nuove norme ella contrappose la saggezza della regola benedettina ispirata direttamente dallo Spirito Santo[49]. Certamente valeva la pena di raccogliere con cura le testimonianze in questa direzione, come si è fatto con le

Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231 22.-23. Februar 1996, München 1997, pp. 206-238, qui p. 223.

[47] G. CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, cit., pp. 111 s.

[48] M. CHIBNALL (ed. e trad.), *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, Oxford 1969-1980, libro VIII, 26, IV, pp. 312-322 sulla «discussione» tra l'abate Robert e i monaci di Molesme, che rigettavano la sua «riforma» rifacendosi ad una antica tradizione: «Quae a prioribus coenobitis qui religiose vixerunt seruanda didicimus, ac ut heredes ordinis et possessionis habemus, quamdiu Cluniacenses siue Turonenses aliique regulares uiri ea nacti fuerint non dimittemus, nec ut temerarii nouitatum adinuentores a fratribus nostris longe lateque condemnari uolumus» (*ibidem*, p. 320). Nientemeno che Giles Constable vede nella loro difesa «reasonable causes» (G. CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, cit., p. 144); vedi anche la presa di posizione di Ordericus Vitalis nel suo rapporto sulla «assemblea riformatrice» che Pietro il Venerabile aveva indetto a Cluny su pressione dei cistercensi (*Hist. Eccl.*, XIII, 13, 6, pp. 424-26); cfr. infine C.J. HOLDSWORTH, *Orderic and the New Monasticism*, in D. GREENWAY (ed), *Tradition and Change. Essays in Honour of Marjorie Chibnall*, Cambridge 1985, pp. 21-34.

[49] In particolare nella quinta visione della seconda parte della sua prima grande opera *Liber Scivias*, edd. A. FÜHRKÖTTER e A. CARLEVARIS (Corpus Christianorum continuatio Medievalis, 43/43A), Turnholti 1978, 43, pp. 177 ss. In merito a ciò cfr. F.J. FELTEN, *Hildegard von Bingen zwischen Reformaufbruch und Bewahrung des Althergebrachten*, in S. GRÄTZEL (ed), *Spiritualität im Europa des Mittelalters. L'Europe spirituelle au Moyen Age. 900 Jahre Hildegard von Bingen. 900 ans l'abbaye de Cîteaux* (Philosophie im Kontext. Interdisziplinäre Studien, 4), St. Augustin 1998, pp. 123-149 e 184-187, qui pp. 137 ss.

argomentazioni e i resoconti dei fautori della riforma. Tenendo presente la discussione sulla riforma avvenuta a Basilea, Johannes Helmrath rammenta a sua volta che una critica è «più espressione della sensibilità di chi la esprime che non rappresentazione della realtà»[50]. Recentemente Dieter Mertens ha posto nuovamente in evidenza la tendenza unilaterale degli Osservanti, che nel tardo medioevo dominano la «discussione sulla riforma», annotando criticamente come quasi nessuno abbia difeso la posizione dei Conventuali francescani[51].

Non è certo da ieri che si sottolinea quanto siano complesse le riforme degli Ordini e dei monasteri[52] e come proprio in questo ambito sia teso il rapporto tra «realtà» e «realtà presunta», tra idee e contenuti riformisti e la loro interpretazione *a posteriori*.

La grande complessità emerge fin dal linguaggio usato nelle fonti. Già dall'antichità era disponibile un ampio vocabolario per indicare l'idea di riforma: correzione, svolta, ritorno alle origini, rinnovamento, ecc.[53]; «reformare» e «renovare» sono

[50] J. HELMRATH, *Reform als Thema der Konzilien*, cit., p. 77; ed ancora a pp. 85 ss. sul problema tra realtà e situazioni irregolari, su di un «uso particolare del *topos* del lamento» e sul rapporto tra «l'intensità della protesta» ed il richiamo alla questione affine: se all'«intensità della protesta» corrispondesse una «effettiva oppressione».

[51] D. MERTENS, *Riforma monastica e potere temporale*, cit., p. 202; cfr. anche *supra*. Sull'intransigenza degli Osservanti e sull'impressione negativa che in parte suscitarono, cfr. anche K. ELM, *Verfall und Erneuerung*, cit., pp. 234-6. R.R. POST, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism* (Studies in Medieval an Reformation Thought, 3), Leiden 1968, p. 679, sottolinea come persino i religiosi di Windesheim tentassero di farsi largo in maniera aggressiva, sostenuti dai poteri temporali.

[52] In luogo di una bibliografia completa, rimandiamo qui alla proposta di Dieter Mertens di distinguere tra un concetto di riforma materiale, definito nei suoi contenuti da singole misure, e un concetto di riforma formale di più vasta portata, la riforma dei religiosi in sé, che con la sua forte connotazione morale aiutò gli osservanti del XV secolo a raggiungere una posizione dominante nel «dibattito sulla riforma» (cfr. D. MERTENS, *Monastische Reformbewegungen*, cit., pp. 167 s.).

[53] Cfr. il fondamentale G.B. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge (MA) 1959.

termini oggi conosciutissimi, ma nelle fonti non sono in posizione dominante all'interno di quell'ampio spettro linguistico che va da «conversio» e «correctio» a «restaurare». Altrettanto ampio è lo spettro semantico del concetto di riforma, per il quale nel XV secolo andò progressivamente affermandosi il termine «reformatio», che non coincide però necessariamente con il significato odierno di «riforma»[54]! A prescindere dai dubbi su ciò che i contemporanei intendessero con questo termine[55], possiamo isolare non prima del XV secolo un nucleo del concetto di «riforma» che si distingue da mutamento ed evoluzione, di adattamento consapevole o meno, ma anche di restaurazione, di «arido ritorno al passato ormai sepolto»[56], e di rivoluzione, nel senso di stravolgimento del presente[57]. Riferendoci soltanto alla

[54] Il canonico di Windesheim Johannes Busch, impegnato in prima persona nella riforma e preoccupato soprattutto della «questione affine della riforma» (D. MERTENS, *Monastische Reformbewegungen*, cit., p. 165), conferma ai benedettini di St. Michael a Hildesheim che la loro vita era stata «in principio ... bene reformata» e rimasta a lungo «in bona formatione» (J. BUSCH, *Liber de reformatione monasteriorum*, cit., p. 524).

[55] Cfr. ora i contributi di A. PATSCHOVSKY, *Der Reformbegriff der Konzilien von Konstanz und Basel*, in . I. HLAVAČEK - A. PATSCHOVSKY (edd), *Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449)*, Konstanz-Prager Kolloquium, 11.-17. Oktober 1993, Konstanz 1996, pp. 7-28; C. MÄRTL, *Der Reformgedanke in den Reformschriften des 15. Jahrhunderts*, *ibidem*, pp. 91-108 e soprattutto D. MERTENS, *Monastische Reformbewegungen*, cit., in particolare p. 167 con la distinzione tra il concetto di riforma materiale e riforma dicotomico-formale.

[56] G.B. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, cit., p. 25; cfr. U. ARNOLD, *Reformansätze im Deutschen Orden während des Spätmittelalters*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (Berliner Historische Studien, 14, Ordensstudien, VI) Berlin 1989, pp. 139-152, qui pp. 148 s.

[57] Infatti nelle repubbliche dell'Italia settentrionale nel primo XIV secolo si intende con «riformazione» una «riforma nel campo della legislazione vigente (attraverso singoli pronunciamenti del consiglio a interpretazione ed integrazione del vigente diritto cittadino), in contrapposizione con un radicale mutamento del riferimento giuridico, una *mutazione di stato*»; N. RUBINSTEIN, *«Reformation» und Ordensreform in italienischen Stadtrepubliken und Signorien*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen*, cit., pp. 521-538, qui pp. 521 s. con rimandi a Giovanni Villani e Bartolo da Sassoferrato. Cfr. anche P. CONTAMINE, *Le vocabulaire politique en France à*

vita religiosa organizzata, riforma era ed è definibile piuttosto come una «mesure de circonstance»[58], un «rétablissement d'une plus grande exactitude dans l'observance»[59], oppure ancora come un «ripensare la missione autentica e gli intenti originari dell'Ordine»[60]. Riforma «autentica», «vera», gli appellativi dei contemporanei ma anche quelli degli storici moderni evidenziano il dilemma; non si tratta solo di ripristinare un passato migliore, ma di introdurre un «rinnovamento» (*Er-neuerung*)[61] consapevole, ovvero di innovare (*Neuerung*) ricollegandosi in modo mirato alla («buona») tradizione, a ciò che ci è stato tramandato di «autentico», «prezioso», ecc. Sono soprattutto le origini (spesso travisate) ad essere ciclicamente riprese con gli occhi del presente per cercare di risolvere i problemi attuali[62].

Tratto caratteristico della maggior parte dei tentativi di riforma è il fatto che numerose singole iniziative (*reformationes*) aiutano a trovare rimedi a situazioni concrete di disagio e servono ad

la fin du Moyen Age. L'idée de réformation, in *L'Etat et l'Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, Actes du colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velàzquez, Madrid 30 novembre - 1er décembre 1984 (Bibliothèque de la Casa Velàzquez, 1), Madrid 1986, pp. 145-186.

[58] J.B. MAHN, *L'ordre Cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIII siècle* (1098-1265), Paris 1945, p. 238 con richiami alla *Parvus fons*.

[59] C.M. BOCK fr., *Les codifications du droit cistercien. Chapitre deuxième: Les grandes codifications des XIIIe et XIVe siècles*, in «Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum», 11, 1949, p. 152 nota 125.

[60] K. ELM, *Westfälisches Zisterziensertum und spätmittelalterliche Reformbewegung*, in «Westfälische Zeitschrift», 128, 1978, pp. 9-32; anche in K. ELM, *Mittelalterliches Ordensleben in Westfalen und am Niederrhein* (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, 27), Paderborn 1989, pp. 66-86, qui p. 67.

[61] Su quest'attesa di una sostituzione dell'antico con una pacifica graduale evoluzione, formulata soprattutto da Gioacchino da Fiore, cfr. S. OZMENT, *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, Yale 1981, p. 108; inoltre K. ELM, *Verfall und Erneuerung*, cit., p. 233, sul nuovo panorama spirituale accanto al ritorno alla pedissequa osservanza della regola.

[62] K.S. FRANK, *Utopie-Pragmatismus. Bonaventura und das Erbe des hl. Franziskus*, in «Wissenschaft und Weisheit», 37, 1974, pp. 139-54, in particolare p. 144.

assicurare nel futuro un migliore funzionamento del sistema accettato nella sua sostanza – nell'ambito del monastero inteso secondo il principio guida della *vita communis* legata alla regola[63]. L'analisi delle cause di errori e degenerazioni rimane invece limitata non di rado alla sfera morale di fondo, o rimandando genericamente alla debolezza dell'uomo o ai tempi difficili[64]; nel tardo medioevo si tende a chiamare in causa, non senza intenzioni apologetiche, la peste o lo scisma, per non parlare della «crisi» così spesso evocata.

L'intento di fondo di preservare un sistema da riformare non esclude tuttavia che l'unità salti in seguito ai contrasti scatenati dalla riforma, che si aprano fratture all'interno di Ordini e conventi, che monaci e monache vengano cacciati e che nuove istituzioni e nuovi raggruppamenti subentrino o si affianchino ai vecchi, aspetti questi da sempre ricorrenti in caso di «riforma» e fonte di aspre opposizioni[65].

Il punto nevralgico di qualsiasi tentativo di riforma, sul piano pratico, è la questione di cosa siano i *prava* da correggere, i *corrupta* da risanare e gli *integra* da tutelare[66]. Questo è l'aspetto 'materiale' della riforma concreta, e più di qualsiasi problema

[63] Cfr. *supra*, nota 58. I documenti dei riformatori di ogni tipo spiegano questo con una gran quantità di esempi, a partire dagli stessi organi istituzionali (per esempio il capitolo provinciale per i Benedettini) fino ai dettagli della vita quotidiana nella Chiesa e nella società; una sapiente panoramica con abbondante documentazione si trova in K. SCHREINER, *Klosterreform*, cit.

[64] Costituì una notevole eccezione il celebre francescano Bonaventura (1217-1274), che non si rifugiò nei «correnti luoghi comuni, ma ... formulò ragioni concrete in favore del mutamento dello stile di vita francescano» (K. SCHREINER, *Dauer, Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz*, cit., pp. 333-338, qui p. 333).

[65] Dieter Mertens a ragione parla di un «trend centripeto (accanto alla nota tendenza centrifuga) ... nel frammentato panorama degli ordini» del XV secolo (D. MERTENS, *Monastische Reformbewegungen*, cit., in particolare pp. 159 s., 170 ss.).

[66] Così in un documento di papa Benedetto III per Corbie, Jaffé-Ewald 2663, citato in H. FICHTENAU, *Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln* (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsband, 18), Graz 1957, p. 100.

tecnico tali questioni, apparentemente superficiali, intaccano rapidamente l'identità del convento e della confraternita. Johannes Meyer riferisce che il domenicano Konrad von Preußen riconobbe fin da giovane che l'Ordine nel suo insieme si era allontanato dalle sue origini spirituali:

«Lesse la regola e la costituzione, considerò lo stile di vita di fratelli e sorelle e comprese che questi due erano del tutto diversi e distanti tra loro»[67].

Si tratta di un'interpretazione molto convinta, e già da Konrad von Preußen volutamente accentuata in una situazione specifica, un'interpretazione che avrebbe caratterizzato un quadro della riforma 'come tale' destinato a diventare normativo[68].

Tutelare e ripristinare, modificare e rinnovare, concetti che si intrecciavano in modo complesso, e di cui erano consapevoli già i contemporanei più lucidi: l'abate Hermann von Marienfeld in Westfalia (1410-1443), ad esempio, parla di «dispersa congregare, ruinosa restaurare et utilia commoda construere»[69], riferendosi in certo qual modo, con il suo elenco dettagliato di provvedimenti, solo a questioni «esterne»[70].

In questo complesso incrociarsi di elementi 'interni' ed 'esterni', ma anche di passato (interpretato) e presente con uno sguardo al progetto di traguardi futuri, emerge solo una delle difficoltà strutturali di qualsiasi riforma, che superano la buona volontà delle singole persone coinvolte. Una difficoltà peraltro accentuata dalla questione se ci si possa ricollegare a una tradizione viva ed ininterrotta, come nel caso degli Osservanti italiani, che potevano fare riferimento direttamente a san Francesco e ai suoi

67 B. M. Reichert (ed), *Johannes Meyer, Ord. Praed.*, cit., p. 16.

68 Su questa nota stilizzazione della riforma (soprattutto ai suoi inizi) cfr. D. Mertens, *Monastische Reformbewegungen*, cit., in particolare pp. 161 s.

69 Cit. in K. Elm, *Westfälisches Zisterziensertum und spätmittelalterliche Reformbewegung*, cit., pp. 71 s. con bibliografia a nota 25.

70 *Mensa communis*, *dormitorium*, biblioteca, edifici dell'abbazia e corti, arredi artistici, tutela di proprietà e diritti. Cfr. anche l'idea pragmatica di riforma di Bonaventura in K.S. Frank, *Utopie-Pragmatismus. Bonaventura und das Erbe des hl. Franziskus*, cit., p. 157.

ideali[71], o se la tradizione debba essere mediata e normalizzata da dichiarazioni papali e corrispondenti regolamentazioni dell'Ordine, come nel caso degli Osservanti francesi[72].

A tutto ciò è strettamente connesso un problema ulteriore, ovvero con quali procedure si possa tecnicamente adattare il rinnovamento profondo e sostanziale agli antichi valori rimeditati, garantendolo per il futuro. Ne risulta la prevalenza di regolamentazioni solo apparentemente esteriori e di tipo organizzativo in un gran numero di bolle, statuti di riforma, atti di ispezioni ecc., in accordo con la tendenza dell'epoca, riassumibile in tre concetti: uniformazione (*Vereinheitlichung*), codificazione generalizzata (*Verrechtlichung*) e uso della forma scritta (*Verschriftlichung*)[73]. Esse vanno comunque a toccare anche il problema di fondo sopra accennato e si accompagnano, se vogliamo dare credito ai critici, a un calo della forza spirituale. Nelle riforme del XIII e XIV secolo Thomas O'Dea ha visto la dimostrazione di come fosse sempre più difficile attuare una riforma per vie burocratiche, ovvero veicolandola attraverso un apparato, un'istituzione; quanto più grande era l'apparato, tanto più impraticabile sarebbe risultata la riforma, se non altro perché i titolari di cariche avrebbero avuto un interesse al

[71] R. MANSELLI, *L'osservanza francescana: dinamica della sua formazione e fenomenologia*; in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (Berliner Historische Studien 14, Ordensstudien VI), Berlin 1989, pp. 173-187, p. 184.

[72] Secondo D.E. Nimmo derivò da ciò una scissione della riforma degli osservanti in una variante radicale ed una moderata, mentre quella francese a sua volta si divise ulteriormente (D.B. NIMMO, *The Franciscan Regular Observance. The Culmination of Medieval Franciscan Reform*, in K. ELM [ed], *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen*, cit., pp. 189-205, qui pp. 196 s.).

[73] Si vedano in merito alcune importanti opere di K. Schreiner, in particolare K. SCHREINER, *Dauer, Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz im hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtum. Krisen, Reform- und Institutionalisierungsprobleme in der Sicht und Deutung betroffener Zeitgenossen*, in *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*, cit., e dello stesso autore, *Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform. Funktionen von Schriftlichkeit in Orden des hohen und späten Mittelalters*, in H. KELLER - K. GRUBMÜLLER (edd), *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen*, München 1992, pp. 37-75.

mantenimento del sistema in vigore[74]. Anche se per un momento accantonassimo il problema di una «strumentalizzazione del concetto di riforma»[75], è facile comprendere perché una riforma sotto l'aspetto tecnico-organizzativo vada a scontrarsi con un'opposizione, in particolare quando, come spesso accade, essa viene introdotta d'autorità dall'esterno.

Gi stessi membri degli Ordini tendono a non lasciare alcuna opportunità a una riforma proveniente dall'esterno, anche quando ne valutano in modo sostanzialmente positivo i contenuti. Nel 1950 l'influente domenicano Yves Congar sosteneva che la seconda delle quattro condizioni per una «giusta» riforma in contrapposizione ad una errata era che essa provenisse dall'interno, mentre collocava solo al quarto posto il ritorno alle fonti[76].

«Se l'osservanza rigorosa non scaturisce spontaneamente dal cuore dei religiosi, offerta con gioia come sacrificio e continuamente alimentata dal comportamento esemplare di una ricerca disinteressata, non c'è speranza. Non potrà mai venire imposta con successo dall'esterno attraverso una legge»[77].

Questo il commento di un cistercense del XX secolo di fronte a un documento fondamentale del suo Ordine, la cosiddetta bolla clementina, la *Parvus fons* con cui nel 1265 papa Clemente

[74] T.F. O'Dea - J. O'Dea Aviad, *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs (NJ) 1983²; cfr. T.F. O'Dea, *Pathologie und Erneuerung der religiösen Institution*, in «Concilium», 10, 1974, pp. 62 ss.; e dello stesso autore, *Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion*, in T.F. O'Dea, *Sociology and the Study of Religion*, New York 1970, pp. 240-55.

[75] Così D. Mertens, *Monastische Reformbewegungen*, cit., p. 168, con uno sguardo ai movimenti riformatori del XV secolo, rimandando a R. Schmitz, *Der Zustand der süddeutschen Franziskaner-Konventualen am Ausgang des Mittelalters*, Düsseldorf 1914, in particolare pp. 17 ss. e B. Neidiger, *Die Observanzbewegungen der Bettelorden in Südwestdeutschland*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», 11, 1991, pp. 175-196.

[76] Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* Paris 1950.

[77] P.L. Grill, *Der erste Reformversuch im Cistercienserorden*, in «Cistercienser Chronik», 36, 1924, pp. 25-32, 45-55, 68-72, citazione nelle conclusioni, p. 72. Anche per un eccellente conoscitore laico come K. Elm la «riforma in senso letterale» è quella che viene «certo potenziata dall'esterno, ma fondamentalmente si compie grazie alle proprie forze» (K. Elm, *Westfälisches Zisterziensertum und spätmittelalterliche Reformbewegung*, cit., p. 67).

IV, in stretta collaborazione con i vertici dell'Ordine, intendeva porre fine agli annosi e violenti conflitti al suo interno[78]. Vi si può leggere una profonda verità, ovvero che una trasformazione interiore degli uomini si può difficilmente forzare dall'«esterno». Si tratta certamente di una questione di principio del monachesimo da quando esso si era dato una propria organizzazione, da quando aveva puntato in una prospettiva di lungo termine sulla *conversio* individuale e su una immedesimazione alimentata dal carisma, da quando, per dirla con Max Weber, l'ascesi era divenuta «oggetto di un agire metodico»[79]. Se si ammette che possano esistere e avere una propria dignità non solo i movimenti guidati da figure carismatiche di rottura, ma anche il monachesimo istituzionalizzato con la tipica dicotomia tra vera e profonda devozione e sua manifestazione esteriore o di facciata[80], anche la tanto criticata riforma «burocratizzata» risulta legittimata[81]; «centralismo, uniformità e controllo», ovvero in altri termini una riforma organizzata e imposta, «dovevano permettere di raggiungere ciò che evidentemente non era riuscito di fare con i soli principi e con la buona volontà: rendere l'osservanza duratura»[82].

[78] A questo proposito cfr. soltanto J.B. MAHN, *L'ordre Cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIIIe siècle*, cit., in particolare pp. 233-238.

[79] M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie,* hrsg. von J. WINCKELMANN, Tübingen 1980^{5}, p. 696.

[80] P.P. Becker, molto stimato per le sue ricerche sulle riforme benedettine tardomedievali, parla di «devozione interiore» e «dovere della celebrazione»; P.P. BECKER, *Das monastische Reformprogramm des Johannes Rode, Abtes von St. Matthias in Trier. Ein darstellender Kommentar zu seinen Consuetudines* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 30), Münster 1970, p. 135. Cfr. *supra* sulla 'riforma materiale'.

[81] Cfr. L. MILIS, *Reformatory Attempts within the Ordo Canonicus in the Late Middle Ages*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen*, cit., pp. 61-69 con l'individuazione di quattro «different levels of reformatory action»; tre di essi agiscono dal livello superiore e centrale: riforme di tutti gli Ordini o di un Ordine promulgate dal papa o dai vertici degli Ordini stessi; il quarto è costituito dalle riforme nei singoli monasteri; cfr. p. 65.

[82] K. SCHREINER, *Dauer, Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz*, cit., pp. 307 con attenzione alle riforme di Pietro il Venerabile. Cfr. *ibidem*,

Da questa distinzione tra riforma «interna» ed «esterna», apparentemente così plausibile e persino euristica nella sua applicazione, nasce tuttavia un duplice problema di metodo per quanto attiene alla ricerca. Innanzitutto, ciò che vediamo e di cui possiamo avere notizia scritta non è vera riforma, in quanto «puramente esteriore»; non siamo d'altro canto in grado di fissare il vero elemento determinante, il rinnovamento dello spirito e dell'anima[83]. Come ha lamentato uno dei massimi esperti della decadenza e del rinnovamento degli Ordini nel tardo medioevo, «i quesiti sulle cause, le forze motrici e gli effetti» delle riforme dovranno di conseguenza «trovare una risposta più inadeguata ... di quanto ci si possa aspettare a fronte di ricerche sul tardo medioevo, condotte ovunque in modo approfondito»[84]. E non è certo un caso che nella stessa sede le «forze motrici spirituali dell'osservanza» non vengano più descritte, ma vi si faccia solo riferimento[85].

In secondo luogo, le descrizioni che scaturiscono dai concetti di riforma «interna» ed «esterna» vanno relativizzate alle diverse forme organizzative, al contesto e alla situazione contingente. Una riforma disposta da un regnante come Carlo Magno o Ludovico il Pio, o da un signore territoriale del tardo medioevo sul proprio territorio, per usare l'esempio apparentemente più banale, proviene chiaramente dall'«esterno». Come insegna però il già citato esempio della bolla clementina, per ogni attività svolta da «estranei» (e fra questi sono compresi anche vescovi e papi) e destinata a riformare monasteri e Ordini ci si deve sempre chiedere fin dove arrivi la collaborazione, manifesta o occulta, tra gli «estranei» e le realtà «interne», se essi operino

p. 309 sul sistema di controllo creato dai Premostratensi: «la spinta riformatrice doveva essere tutelata da apposite istituzioni», nonché le conclusioni dell'autore, pp. 338-341.

[83] Cfr. F.J. FELTEN, *Die Ordensreformen Benedikts XII. unter institutionengeschichtlichem Aspekt*, in G. MELVILLE (ed), *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde* (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und früher Neuzeit, 1), Köln et al. 1992, pp. 369-435, qui p. 431 nota 185.

[84] K. ELM, *Verfall und Erneuerung*, cit., p. 189.

[85] *Ibidem*, pp. 233 s.

di propria iniziativa o intervengano su richiesta, concedendo in un certo senso la propria autorità. Prendendo ad esempio il benedettino Johannes Trithemius (1462-1516), il domenicano Johannes Meyer (1422-1485) e il canonico di Windesheim Johannes Busch (1399-1479/80), Dieter Mertens ha mostrato come si possano riferire in maniera diversa le azioni dei principi nelle cronache delle riforme, redatte a ridosso degli eventi, e ne ha isolato la causa nella diversa autoidentificazione degli appartenenti ai vari Ordini. L'abate benedettino, infatti, «sa bene che i principi hanno un ruolo molto importante nella diffusione della riforma di Bursfelde»; descrive però tale diffusione «come attività di abati e monaci, come una vicenda di riforme promosse da monaci e non da laici; riforme poi approvate, promosse, sostenute o al massimo imitate dai principi»[86]. Gli Osservanti degli Ordini mendicanti avevano un rapporto sereno con i signori territoriali, poiché non vi erano situazioni di conflitto per diritti di proprietà o di signoria e anzi, con il loro ausilio avevano costretto i conventuali sulle difensive, tanto che proprio Nikolaus Glassberger, un osservante francescano, era addirittura orgoglioso che la riforma avesse dei sostenitori tanto prestigiosi[87]. Il canonico di Windesheim Johannes Busch ammetteva infine anche atteggiamenti di forza da parte dei principi, purché questi fossero di beneficio alla *vita religiosa*.

La riforma introdotta dai signori territoriali ha tuttavia, come risulta da numerosi studi degli ultimi anni, una seconda e più profonda dimensione: nella sua famosa lettera a Carlo Magno del 775 Cathwulf l'Anglosassone annoverava tra i doveri di un sovrano cristiano quello di governare insieme ai vescovi la vita di monaci, canonici e suore[88]; una conseguenza diretta di tale

[86] K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen*, cit., p. 163 con nota 17; cfr. *ibidem*, p. 176.

[87] *Chronica*, in *Analecta Franciscana*, 2, Quaracchi 1887, s. 282-285, cfr. P.L. NYHUS, *The Franciscan Observant Reform in Germany*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen*, cit., pp. 207-217, 212 s.

[88] «Monachorum vitam et canonicorum cum episcopis tuis simul virginum monasteriorum regere. Non per laicos, quod scelus ..., sed per spiritales pastores emendare» (MGH, *Epistolae* 4, p. 503). Cathwulf è una delle molte voci.

esortazione è riscontrabile già nel capitolare di Herstal, che impone ai monasteri «che fossero stati regolari» l'osservanza «della regola», mentre nel caso dei conventi di monache si parla in modo generico del sacro *ordo*[89]. Da questa stessa consapevolezza dei propri doveri nascono i famosi statuti di Aquisgrana, per monaci, canonici e santimoniali, emanati da Ludovico il Pio in collaborazione con Benedetto di Aniane (816-817)[90]. Nel tardo medioevo la riforma di monasteri e collegiate rientra tra i compiti ordinari indicati nei testi giuridico-morali in prosa per i principi, tra i cui prototipi si può annoverare la già citata lettera di Cathwulf[91]. Come potevano dunque non convincersi

[89] Dopo gli arcivescovi e i vescovi, al c. 3 vengono citati i monasteri: «De monasteriis qui regulares fuerunt, ut secundum regulam vivant; necnon et monasteria puellarum ordinem sanctum custodiant, et unaquaeque abbatissa in suo monasterio sine intermissione resedeat» (MGH, *Capitularia regum Francorum*, I, n. 20, p. 47).

[90] Uno sguardo con esauriente bibliografia in J. SEMMLER - H. BACHT, voce *Benedikt*, in *Lexikon des Mittelalters* I, Zürich - München 1980, coll. 1864-1867; anche più tardi J. Semmler si è occupato delle riforme di Aquisgrana e di Benedetto; cfr. in particolare J. SEMMLER, *Una regula - una consuetudo*, in W. LOURDAUX - D. VERHELST (edd), *Benedictine culture 750-1050* (Medievalia Lovanensia, I, 11), Lovanio 1983, pp. 1-49; dello stesso autore si vedano inoltre *Benediktinische Reform und kaiserliches Privileg. Zur Frage des institutionellen Zusammenschlusses der Klöster um Benedikt von Aniane*, in G. MELVILLE (ed), *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde* (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und früher Neuzeit, 1), Köln et al. 1992, pp. 259-293; *Die Kanoniker und ihre Regel im 9. Jahrhundert*, in *Studien zum weltlichen Kollegiatstift* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 114, Studien zur Germania Sacra, 18), Göttingen 1995, pp. 62-109; *Administration und Schriftlichkeit im Dienste der Reform*, in R. SCHIEFFER (ed), *Schriftkultur und Reichsverwaltung unter den Karolingern. Referate des Kolloquiums der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften am 17./18. Februar 1994 in Bonn* (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Abhandlungen, 97), Opladen 1996, pp. 67-84.

[91] D. MERTENS, *Riforma monastica e potere temporale*, cit., p. 182. Quando il duca d'Austria Alberto V, salendo al governo, chiese all'università di Vienna proposte per incrementare la disciplina degli Ordini, sembra che avesse imparato bene la lezione; e in tutto ciò qualcuno ha visto lo spunto per quella «perizia sulla riforma» ad opera di Nikolaus von Dinkelsbühl: A. MADRE, *N. von Dinkelsbühl, Leben und Schriften. Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte* (Beihefte zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 40.4), Münster 1965, in particolare pp. 269-271.

quei principi cristiani, che per secoli si erano assunti un dovere in tal senso, di essere *reformatores ecclesiarum*[92] per carica e discendenza, e di avere diritti e doveri nei confronti delle riforme dei monasteri[93]. Queste ultime ebbero luogo non solo come conseguenza del loro essere signori territoriali, responsabili, in misura molto più ampia nel tardo medioevo, del destino dei loro territori, in cui rientrava in generale anche il governo della Chiesa[94]. Anche in seguito a «incarichi» o licenze papali per la riforma di monasteri, che Pio II conferì in particolare dal 1459 a numerosi signori territoriali, ma anche a vescovi e città[95], i territori si trasformarono, infatti, in una sorta di «distretti per la riforma dei monasteri»[96]. Anche principi laici venivano però continuamente esortati ad intervenire attivamente e direttamente quando i vertici degli Ordini non erano in grado di imporre le riforme auspicate. Per contro, scritti sulle riforme invitavano ripetutamente i membri degli Ordini a cercare l'aiuto del braccio

[92] Ancora il duca Alberto d'Austria, nel 1426; G. KOLLER, *Princeps in ecclesia. Untersuchungen zur Kirchenpolitik Herzog Albrechts V. von Österreich* (Archiv für Österreichische Geschichte, 124), Wien 1964, p. 214.

[93] Così l'arcivescovo di Colonia nei confronti del duca di Jülich-Berg per motivare la riforma del monastero di Walberberg da questi propugnata; il convento, essendo titolare di *exemtio*, non era soggetto a lui come ordinario, ma come signore territoriale; B. NEIDIGER, *Erzbischöfe, Landesherren und Reformkongregationen. Initiatoren und treibende Kräfte der Klosterreformen des 15. Jahrhunderts im Gebiet der Diözese Köln*, in «Rheinische Vierteljahrsblätter», 54, 1990, pp. 19-77, qui p. 41 con ulteriori casi.

[94] Lavori ormai datati di R. LOSSEN, *Staat und Kirche in der Pfalz im Ausgang des Mittelalters* (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, 3), Münster 1907 e J. HASHAGEN, *Staat und Kirche vor der Reformation. Eine Untersuchung des vorreformatorischen Laieneinflusses in der Kirche*, Essen 1931 negli ultimi anni queste tesi sono state apertamente rielaborate; cfr. *infra*, note 99-101.

[95] B. NEIDIGER, *Papst Pius II. und die Klosterreform in Deutschland. Eine Problemskizze*, in F.J. FELTEN - N. JASPERT (edd), *Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag* (Berliner historische Studien, 31, Ordensstudien, 13), Berlin 1999, pp. 629-652.

[96] D. MERTENS, *Monastische Reformbewegungen*, cit., p. 177, ripreso da B. NEIDIGER, *Papst Pius II. und die Klosterreform in Deutschland*, cit., p. 642. Cfr. anche B. NEIDIGER, *Selbstverständnis und Erfolgschancen der Dominikanerobservanten. Beobachtungen zur Entwicklung in der Provinz Teutonia und im Basler Konvent* (1388-1510), in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», 17, 1998, pp. 67-122, in particolare pp. 72-83.

secolare, dato che le armi dello spirito erano ormai spuntate e non incutevano più alcun timore[97].

Negli ultimi anni le riforme dei signori territoriali, tema tradizionale degli studiosi tedeschi di storia costituzionale che si occupano della nascita dello stato moderno e dei prodromi della Riforma[98], sono state oggetto di analisi approfondite, in particolare nell'area del basso Reno[99] e del Württemberg[100].

[97] Così il certosino, originario di Erfurt, Jakob vom Paradies ai Benedettini nel 1450 circa; D. MERTENS, *Riforma monastica e potere temporale nella Germania sudoccidentale prima della Riforma*, cit., pp. 183 s.; dello stesso autore, *Reformbewegungen*, cit., pp. 176 s.

[98] Sulla via dei 'classici' Losser e Hashagen anche H. RANKL, *Das vorreformatorische landesherrliche Kirchenregiment in Bayern* (1378-1526) (Miscellanea Bavarica Monacensia, 34), München 1971; M. SCHULZE, *Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation* (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 2), Tübingen 1991 (soprattutto per Brandeburgo, Sassonia, Turingia). Panoramica efficace, da anteporre agli studi citati di seguito in D. MERTENS, *Riforma monastica e potere temporale*, cit. Sui vescovi (come ordinari e signori territoriali) W. SEIBRICH, *Episkopat und Klosterreform im Spätmittelalter*, in «Römische Quartalsschrift», 91, 1996, 263-338.

[99] O.R. REDLICH, *Jülich-Bergische Kirchenpolitik am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit* (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 28), 3 voll., Bonn 1907-1915; dello stesso autore, *Staat und Kirche am Niederrhein zur Reformationszeit*, Leipzig 1938; ma ora soprattutto W. JANSSEN, *Landesherrschaft und Kirche am Niederrhein im späten Mittelalter*, in J.F. GOETERS (ed), *Der Niederrhein zwischen Mittelalter und Neuzeit* (Studien und Quellen zur Geschichte der Stadt Wesel, 8), Wesel 1986, pp. 9-42; B. NEIDIGER, *Erzbischöfe, Landesherren und Reformkongregationen*, cit.; nell'esempio di Colonia si nota chiaramente come anche i vescovi agissero quali signori territoriali; cfr. in merito W. JANSSEN, *Der Bischof, Reichsfürst und Landesherr (XIV e XV secolo)*, in *Der Bischof in seiner Zeit. Festgabe für Joseph Kardinal Höffner*, Köln 1986, pp. 185-244; più in generale W. JANSSEN, *Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter 1191-1515* (Geschichte des Erzbistums Köln, 2, 1), Köln 1995, pp. 406-425.

[100] D. STIEVERMANN, *Die württembergischen Klosterreformen des 15. Jahrhunderts. Ein bedeutendes landeskirchliches Strukturelement des Spätmittelalters und ein Kontinuitätsstrang zum ausgebildeten Landeskirchentum der Frühneuzeit*, in «Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte», 44, 1985, pp. 65-103; dello stesso autore cfr. inoltre, *Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg*, Sigmaringen 1989; *Klosterreform und Territorialstaat in Süddeutschland im 15. Jahrhundert*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte» 11, 1992, pp. 149-160; B. NEIDIGER, *Das Dominika-*

Il duca Giovanni I di Kleve (1419-1481), non più intenzionato a perseguire la riforma dei monasteri a qualsiasi costo dopo che alcuni di essi, tra cui in particolare quello dei Domenicani di Wesel, avevano opposto resistenza, si lasciò convincere gradualmente da riformatori e fautori delle riforme, presenti tra i suoi consiglieri, «che ulteriori riforme dei monasteri e la riforma di tutti quelli del [suo] territorio ... erano plausibili e andavano realizzate. Nel 1467 il priore della certosa di Wesel, nel suo resoconto sulle iniziative di riforma nel monastero (premonstratense) di Hamborn, esortava espressamente il duca a perseverare e a seguire i buoni consigli». Riferendosi alle monache premonstratensi di Bedburg gli scrisse che «come principe cattolico toccava a lui preoccuparsi del suo territorio e della salvezza dell'anima dei suoi sottoposti, nonché di correggere e far correggere le cattive abitudini dei suoi sudditi»[101].

Nello stesso anno il vicario degli Osservanti francescani di Colonia lo scongiurò di «pensare alla salvezza della sua anima e al Giudizio universale. Un signore territoriale dovrebbe preoccuparsi del bene dello stato, della vera fede, della devozione e dell'onorabilità di sacerdoti e membri degli Ordini. Il duca non potrebbe fare dunque nulla di meglio che riformare tutti i monasteri del proprio territorio. Coloro che non si attengono

nerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen. Konkurrierende Reformansätze am Ausgang des Mittelalters (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart, 58), Stuttgart 1993, in particolare pp. 14 ss. In precedenza vi erano già stati lavori vari di K. SCHREINER, *Sozial- und standesgeschichtliche Untersuchungen zu den Benediktinerkonventen im östlichen Schwarzwald* (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen, 31), Stuttgart 1964, in particolare pp. 196 ss.; di K. ELM, *St. Pelagius in Denkendorf. Die älteste deutsche Propstei des Kapitels vom Heiligen Grab in Geschichte und Geschichtsschreibung*, in K. ELM et al. (edd), *Landesgeschichte und Geistesgeschichte. Festschrift für Otto Herding zum 65. Geburtstag* (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, B 92), Stuttgart 1977, pp. 80-130. Sulla Baviera, cfr. W. MÜLLER, *Bayern und Basel. Studien zu Herzogshaus, Kirche und Konzil*, in «Annuarium Historiae Conciliorum», 29, 1997, pp. 1-164, 335-499.

[101] B. NEIDIGER, *Erzbischöfe, Landesherren und Reformkongregationen*, cit., p. 61 con ulteriori esempi.

alla regola, saranno da considerare i peggiori peccatori. Poiché Dio punirebbe il comportamento malvagio; essi sono stati di danno al territorio proprio come le guerre, gli assassinii, le inondazioni o la distruzione dei raccolti»[102]. In modo ancor più esplicito si espresse Johannes Nider nei confronti di Alberto V d'Austria, riconducendo i trionfi degli eretici ussiti alle condizioni dei conventi non riformati, aggiungendo però, quasi per scagionarlo, che questa era l'opinione di molti laici[103]. A parere di Giovanni da Segovia, illustre teologo del concilio, non sarebbe stato possibile far tornare i ribelli senza le riforme[104].

I «buoni» membri degli Ordini, ovvero quelli «riformati», non erano d'aiuto solo nei territori minacciati dall'eresia; essi potevano infatti – come assicurava al duca di Kleve il già citato francescano di Colonia – fare molto per il bene del principe e del suo territorio attraverso la preghiera ed è per questo che i suoi predecessori e altri nobili avevano fondato dei monasteri[105]. Nel 1422 il consiglio cittadino di Basilea motivò in modo del tutto analogo la richiesta al padre provinciale dei Domenicani della provincia *Teutonia* a favore di una riforma del monastero di Maria Magdalena an den Steinen, ricorrendo peraltro non alla consueta argomentazione di irregolarità registrata nel convento, bensì richiamandosi ai brutti tempi che correvano e che rendevano necessaria la preghiera delle monache; il padre provinciale doveva sapere «quanto Dio sia particolarmente sensibile agli appelli degli ecclesiastici che apprezza più di quelli degli altri peccatori». La presenza di un monastero femminile osservante nella città avrebbe reso onore all'Ordine e sarebbe stata di conforto ai cittadini. Dato che in precedenza un'analoga richiesta non aveva trovato il favore del vicario generale degli Osservanti,

[102] B. NEIDIGER, *Das Dominikanerkloster Stuttgart*, cit., p. 51; sul contesto, cioè la riforma dei premostratensi, e sugli interessi degli Osservanti francescani cfr. pp. 70 s.

[103] E. HILLENBRAND, *Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen*, cit., pp. 219-271, p. 219.

[104] *Ibidem*, p. 249.

[105] B. NEIDIGER, *Das Dominikanerkloster Stuttgart,* cit., p. 51.

il consiglio assicurava ora di aver esaminato la cosa e ne garantiva la realizzazione, soprattutto promettendo considerevoli mezzi finanziari e l'assunzione dei costi per lavori edili nel monastero[106].

Se la ricerca meno recente ha in un certo qual modo sottolineato l'aspetto 'politico' della riforma ad opera dei signori territoriali, indagando sullo stato moderno e anticipando lo *ius reformandi* dei principi del XVI secolo, individuandovi talvolta le effettive motivazioni della riforma stessa, gli studi più recenti, anche quelli della scuola di Kaspar Elm, presentano un quadro diversificato. Prendono certamente in considerazione le conseguenze politiche della riforma ad opera di vescovi e signori territoriali, tengono però conto anche delle motivazioni politiche accanto a quelle personali o alla «devozione di stato» (*Staatsfrömmigkeit*)[107] e distinguono tra consapevolezza soggettiva (e nei casi dubbi: tra consapevolezza dovuta alla devozione) e conseguenze oggettive del comportamento che ne risultava (la riforma contribuì allo sviluppo della signoria territoriale e al governo della Chiesa)[108].

Concentrandosi sul Württemberg, che è stato oggetto di approfondite ricerche, e richiamando alcune affermazioni dei protagonisti, Dieter Stievermann mette in risalto l'unità, «fluttuante nelle diverse ponderazioni dei vari fattori», tra giusto esercizio del potere, ossequio al signore territoriale, devozione personale e interessi dello stato territoriale; sottolinea inoltre che non si possono interpretare «in linea di principio le aspirazioni religiose come paravento per ambizioni temporali»[109]. Nelle riforme del

[106] B. NEIDIGER, *Stadtregiment und Klosterreform in Basel*, cit., pp. 542 s.

[107] F. MACHILEK, *Privatfrömmigkeit und Staatsfrömmigkeit*, in F. SEIBT (ed), *Kaiser Karl IV. Staatsmann und Mäzen*, München 1978, pp. 87-101; D. STIEVERMANN, *Die württembergischen Klosterreformen des 15. Jahrhunderts*, cit., p. 94.

[108] *Ibidem*, pp. 93 ss. Ciò vale naturalmente anche per i vescovi nella loro doppia funzione di ordinari e signori territoriali!

[109] D. STIEVERMANN, *Die württembergischen Klosterreformen des 15. Jahrhunderts*, cit., p. 68; cfr. p. 97.

conte palatino Federico I (1451-1476) e in quelle di altri signori riformatori Eugen Hillenbrand ha individuato due motivazioni determinanti: *servitium* e *oratio*[110], e cita le parole della duchessa d'Austria pronunciate nel convento delle domenicane di Schönensteinbach, presso Basilea: «Spiritualiter vivite et Deum pro domo Austriae orate»[111]. Hans-Joachim Schmidt attesta la decisa volontà di riforma e la capacità di imporsi politicamente dell'arcivescovo di Treviri, Otto von Ziegenhain (1418-1430), ma considera «difficile stabilire se l'arcivescovo Otto fosse mosso innanzitutto da fini religiosi o politici»[112]; nel successore Jacob von Sierck (1439-1456) giudica prevalenti le motivazioni politiche[113]. Bernhard Neidiger, esperto sia dei governi cittadini della Germania meridionale sia dei principati laici ed ecclesiastici del Basso Reno, afferma con grande convinzione che «i monasteri nel XV secolo vennero riformati per motivi prevalentemente religiosi». Parla tuttavia anche di «intersezione stratificata» e di compresenza di varie motivazioni più o meno determinanti, sottolineando non da ultimo che «l'attuazione delle riforme nei monasteri dipese ... anche da considerazioni politiche, dalla situazione politica della Chiesa, dall'atteggiamento individuale dei signori, delle autorità cittadine e dei vescovi nei confronti dell'idea di riforma, e infine dalla struttura dei territori e delle

[110] E. HILLENBRAND, *Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner*, cit., pp. 254. Secondo il documento di fondazione del 1474 il convento domenicano di Heidelberg, voluto dal padre di Federico, doveva servire l'onore di Dio e di Maria, l'utile della Chiesa celeste e terrena, la difesa della vera fede, lo studio delle Sacre Scritture, l'insegnamento e la predicazione; *ibidem*, p. 253.

[111] Secondo la testimonianza del domenicano FELIX FABRI nel suo *Tractatus de civitate Ulmensi*, ed. G. VEESENMEYER, Stuttgart 1889, p. 178, citato da E. HILLENBRAND, *Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner*, cit., p. 254.

[112] H. J. SCHMIDT, *Die Trierer Erzbischöfe und die Reform von Kloster und Stift im 15. Jh.*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen*, cit., pp. 469-581, qui pp. 470 s., 483, 499. Cfr. anche R. HOLBACH, *«Disz ist dy ansprach dy wir dun wider unssern heren ...». Bemerkungen zur Regierungszeit des Erzbischofs Otto von Ziegenhain* (1418-1430), in «Kurtrierisches Jahrbuch», 23, 1983, pp. 17-35.

[113] H. J. SCHMIDT, *Die Trierer Erzbischöfe und die Reform*, cit., p. 493.

diocesi»[114]. È riuscito così a dimostrare come non solo il consiglio cittadino di Basilea o il duca di Kleve, ma anche vescovi e perfino riformatori provenienti dall'ambiente monastico abbiano potuto assumere posizioni molto diversificate nei confronti delle «riforme». Capitò così, ad esempio, che il consiglio di Basilea spingesse in un'occasione in favore della riforma, ma che la volta successiva rimanesse perfettamente neutrale, senza che la cosa potesse trovare una motivazione coerente[115]. In altri casi divengono plausibili condizioni esterne, situazioni politiche e legami familiari come fattori determinanti per promuovere o respingere la riforma[116].

Questi nuovi studi, e altri che qui non sono stati citati, confermano nel dettaglio ciò che Dieter Mertens aveva indicato alcuni anni fa con grande padronanza in una panoramica sulle riforme dei principi: «condizioni di partenza, finalità e metodi delle riforme dei principi sono troppo diversi perché li si possa ricondurre ad un comune denominatore o si possa privilegiare un

[114] *Ibidem*, p. 74. Si scontra però con la decisa opposizione di Seibrich (W. SEIBRICH, *Episkopat und Klosterreform im Spätmittelalter*, cit., p. 267, nota 16), che generalizza e, in base a considerazioni di ordine economico (*ibidem*, p. 269) inasprisce il giudizio di Janssen, per il quale l'arcivescovo di Colonia Dietrich von Moers (1414-1463), avrebbe agito «da signore territoriale anche in ambito religioso» (W. JANSSEN, *Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter*, cit., p. 271).

[115] Efficacemente mostrato da B. NEIDIGER, *Stadtregiment und Klosterreform in Basel*, cit., in particolare pp. 546 s., 555 ss.; cfr. anche S. DREXHAGE-LEISEBEIN, *Reformerisches Engagement städtischer Obrigkeit in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Die franziskanischen Reformbewegungen in der städtischen Kirchen- und Klosterpolitik am Beispiel ausgewählter Städte der Sächsischen Ordensprovinz*, in D. BERG (ed), *Bettelorden und Stadt* (Saxonia Franciscana 1), Werl 1992, pp. 209-234, con la conclusione: «che le autorità temporali si impadronirono del movimento francescano di riforma nella provincia sassone, che avrebbe dovuto portare ad una rivitalizzazione degli ideali originali dell'ordine, e poterono sfruttarlo per il proprio modo di intendere la riforma della vita ecclesiastica» (*ibidem*, p. 234).

[116] Cfr. D.B. NIMMO, *The Franciscan Regular Observance. The Culmination of Medieval Franciscan Reform*, cit., p. 199 sul rapporto tra osservanza ed obbedienza; B. NEIDIGER, *Erzbischöfe, Landesherren und Reformkongregationen*, cit., in particolare pp. 47 ss. sull'influenza delle tensioni politiche tra Kleve e Colonia nel facilitare o ostacolare le riforme.

solo fattore»[117]. Sotto un altro punto di vista diviene relativa l'importanza della distinzione tra riforma «interna» ed «esterna», se si vanno a vedere gli accesi contrasti interni all'Ordine, dove maggiore si fa la distanza tra riformatori e conservatori, tra Conventuali e Osservanti, e dove l'intolleranza si manifesta più profonda. Riformatori e Osservanti potevano vicendevolmente apparire come una forza nemica contro la quale si riteneva lecito opporsi con tutti i mezzi come contro un nemico esterno[118].

Volendo ora concentrare l'attenzione sui tentativi di riforma da parte dei papi, si evidenzia un'altra difficoltà di definizione, che dipende dai diversi ordinamenti delle parti interessate: negli Ordini organizzati in modo centralizzato, come i Cistercensi, i Domenicani e i Francescani, gli statuti ratificati dal capitolo generale provenivano dall'«interno». Cosa avvenne invece nel caso di riforme avviate dal papa in stretto accordo con il vertice di un Ordine, come nel caso della bolla clementina? E questo vale a maggior ragione per la bolla *Fulgens sicut stella* di Benedetto XII (1334-1342), che proveniva dall'Ordine dei cistercensi e ad esso si sentì strettamente legato per tutta la vita, tanto più che questa bolla venne elaborata in collaborazione con le alte gerarchie dell'Ordine e andava a toccare prevalentemente problemi discussi già nei decenni precedenti dai capitoli generali[119].

[117] D. MERTENS, *Reformkonzilien*, cit., pp. 190 ss.

[118] Fino a giungere a quel domenicano di Basilea, che nel 1429-1430 confessò di avere danneggiato le stufe del monastero; citato in G.M. LÖHR, *Die Teutonia im 15. Jahrhundert*, cit., p. 7.

[119] B. SCHIMMELPFENNIG, *Zisterzienserideal und Kirchenreform - Benedikt XII. (1334-1342) als Reformpapst*, in *Zisterzienser-Studien*, III (Studien zur europäischen Geschichte, 13) Berlin 1976, pp. 11-43; dello stesso autore, *Das Papsttum und die Reform des Zisterzienserordens im späten Mittelalter*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen*, cit., pp. 399-410; F.J. FELTEN, *Die Ordensreformen Benedikts XII. unter institutionengeschichtlichem Aspekt*, cit., in particolare pp. 378-383. Anche la bolla *Parvus fons*, con cui Clemente IV reagì ad una crisi interna all'Ordine su richiesta proveniente dallo stesso, sottolinea come agli abati più in vista e all'ordine interessasse l'interpretazione degli antichi statuti, con alcune innovazioni con il consenso dell'abate di Cîteaux (*Nomasticon*, p. 469); cfr. J.B. MAHN, *L'ordre Cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIIIe siècle* (1098-1265), cit., p. 238 e *supra*, nota 59.

Una certa opposizione fu tuttavia percepibile anche qui, in un primo tempo incerta, in quanto vennero espressi solo dei *dubia*, poi manifesta dopo la morte di Benedetto XII, anche se la bolla *benedictina* venne citata nei secoli seguenti dai capitoli generali per conferire maggiore autorità a singole delibere[120].

I Domenicani respinsero simili tentativi da bel principio come una minaccia all'autonomia dell'Ordine ed ebbero successo, come abbiamo visto. I Francescani si piegarono, indeboliti anche dagli scossoni subiti negli anni precedenti dalla questione sulla povertà. I capitoli generali recepirono tuttavia la bolla imposta dall'alto in modo molto diversificato, tendendo sul lungo periodo a relativizzarne l'importanza[121]. Ai Benedettini, infine, qualsiasi riforma non generata all'interno dei loro conventi si prestò per principio come una sorta di intromissione dall'esterno ed essi si attennero rigorosamente al principio dell'autonomia dei monasteri sotto la guida del loro abate. Per questo motivo tutte le riforme che andavano ad intaccare tale «principio costitutivo» apparivano come un attacco alla propria identità e posizione giuridica, indipendentemente dai propositi e dai contenuti di una riforma e dalle sue conseguenze di diritto canonico. Ecco perché i monaci di Fleury impedirono l'ingresso ai riformatori cluniacensi respingendoli con il lancio di tegole; ed ecco perché un uomo pio come il cardinale benedettino Matteo di Albano ricusò le decisioni dell'assemblea degli abati di Reims[122]. Ecco infine perché i prelati Benedettini di Salisburgo spiegarono ai procuratori incaricati da Benedetto XII di introdurre la bolla

[120] F.J. FELTEN, *Die Ordensreformen Benedikts XII. unter institutionengeschichtlichem Aspekt*, cit., pp. 406 s., 411 s.

[121] C. SCHMITT OFM, *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Eglise. Benoît XII et l'Ordre des Frères Mineurs (1334-1342)*, Quaracchi - Florence 1959, in particolare pp. 72-140; come il titolo già ci rivela, Schmitt difende il papa dagli attacchi di contemporanei e posteri.

[122] Sul piano del contenuto si oppose in particolare all'abbreviazione della liturgia; U. BERLIÈRE, *Documents inédits pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, 1, Maredsous 1894, pp. 93-110, in particolare pp. 101 s.; cfr. K. SCHREINER, *Dauer, Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz im hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtum*, cit., pp. 327 s.; G. CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, cit., pp. 181, 201 s.

Summi magistri che sarebbe stato del tutto inusuale che un abate venisse corretto nelle sue decisioni da un altro, dato che ognuno avrebbe voluto essere legge e regola della propria vita[123]; con il loro atteggiamento avevano messo a nudo uno dei problemi fondamentali della riforma benedettina. Si può dire dunque con una certa fondatezza che fu solo il concilio di Basilea a realizzare «dall'alto» in qualche misura la legittimazione giuridica di una riforma benedettina[124].

Se già una bolla papale, la cui attuazione era stata ampiamente affidata ai Benedettini stessi, aveva incontrato riserve, data la loro spiccata autoconsapevolezza, come avrebbero reagito di fronte a misure di riforma che per contenuto e forma dovevano apparire come una sorta di «umiliazione»[125]? Questo accadde, ad esempio, nella prima metà del XIII secolo, quando ai Benedettini e ai Premonstratensi vennero additati i Cistercensi come modello esemplare da seguire e addirittura i loro abati vennero imposti come «commissari della riforma»[126]. Come non capire allora i Premonstratensi di Vicoigne che con successo si opposero agli ispettori Cistercensi che volevano far scrostare i loro magnifici

[123] P. SCHMIEDER, *Die Benediktiner-Ordensreform des 13. und 14. Jahrhunderts*, Linz 1867, p. 109, nota 1. Simile il rifiuto delle ispezioni in scritti inviati al papa medesimo.

[124] K. SCHREINER, *Benediktinisches Mönchtum in der Geschichte Südwestdeutschlands*, in F. QUARTHAL et al. (edd), *Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg* (Germania Benedictina, 5), Ottobeuren - Augsburg 1975, pp. 23-114, p. 57; cfr. D. MERTENS, *Reformkonzilien und Ordensreform im 15. Jahrhundert*, cit., in particolare pp. 444-455; J. HELMRATH, *Theorie und Praxis in der Kirchenreform im Spätmittelalter*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», 11, 1992, pp. 41-70, qui pp. 56-68.

[125] A. DIMIER, *L'influence cistercienne dans les statuts pontificaux pour les Bénédictins de la Province de Normandie*, in *Jumièges. Congrès scientifique du 13 centenaire*, Rouen 10-12 juin 1954, Rouen 1955, 2, pp. 797-805 (*Parvus fons*: «une humiliation sans precédént» dei Cistercensi! *Ibidem*, p. 805).

[126] Cfr. J. LAPORTE, *Un règlement pour les Bénédictins de la Province de Normandie (XIIIe-Xe s.)*, in «Revue bénédictine», 58, 1948, 125-141; sull'opposizione dei monasteri inglesi agli ispettori nell'ambito del tentativo di riforma di Gregorio IX nel 1232 cfr. H.R. LUARD (ed), *Matheus Parisiensis, monachi p. Albani, cronica Major*, 6 voll. e indice, London 1872-1883, III, London 1877, p. 239.

affreschi[127]. Non solo nel caso dei signori territoriali – si discute da tempo sull'eteronomia delle finalità nelle loro opere di riforma o comunque sulla varietà delle loro motivazioni – ma anche nel caso dei papi e dei «riformatori autentici» si può intravedere spesso un insieme di motivazioni, a prescindere dalle carenze nei contenuti e dagli errori nella realizzazione delle riforme stesse. Innumerevoli sono gli esempi, quanto a tempi e modi, che dimostrano come l'affermazione della necessità e di provvedimenti di riforma venisse costantemente strumentalizzata: nella disputa per la signoria su un'abbazia, come ad esempio fu nel caso di Tournai nel 1331 o di Prüm tra il 1418 e il 1427[128], nella caccia ai beni di un monastero irreprensibile quanto a disciplina, come avvenne a Friburgo nel 1517[129] e nella lotta per conquistare influenza e predominio all'interno del proprio Ordine[130].

[127] C.L. HUGO (ed), *De fundatione ecclesiae Viconiensis, secundum fratrem Nicolaum de Mentegni*; *Sacrae antiquitatis monumenta historica, dogmatica, diplomatica*, II, Saint-Dié 1731, rist. Averbode 1999, p. 212.

[128] A. D'HAENENS, *L'abbaye Saint-Martin de Tournai de 1290 à 1350. Origines, évolution et dénouement d'une crise* (Université Catholique Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, Série 4, 23), Lovanio 1961, anno 1331; l'arcivescovo di Treviri Otto von Ziegenhain, indubbiamente impegnato nella riforma di monasteri e conventi della sua diocesi, poco dopo la sua consacrazione dal papa ottenne l'incorporamento dell'abbazia di Prüm alla *mensa* arcivescovile; non per ampliare i suoi possedimenti, ma, come egli stesso spiegò, per sostenere il convento *in spiritualibus et temporalibus*. Naturalmente la conquista dell'importante abbazia da tempo rientrava nelle mire politiche dell'arcivescovo; nel 1427 i monaci riuscirono a sciogliersi dal giuramento che avevano dovuto prestare all'arcivescovo e a ripristinare il precedente rapporto di subordinazione al vescovo. P. BECKER, *Dokumente zur Klosterreform des Trierer Erzbischofs Otto von Ziegenhain (1418-1430). Übereinstimmung und Gegensatz von päpstlicher und bischöflicher Reform*, in «Revue Bénédictine», 84, 1974, pp. 126-166, qui pp. 141 s, 162-166; H.J. SCHMIDT, *Die Trierer Erzbischöfe und die Reform von Kloster und Stift im 15. Jh* , cit., pp. 476 s.

[129] D. MERTENS, *Riforma monastica e potere temporale,* cit., p. 203 su Friburgo nel 1517.

[130] Accanto alla già citata analisi generale di Mertens si veda, ad esempio, come si procedette in modo sbrigativo contro le suore di Söflingen; M. MILLER, *Der Streit um die Reform des Barfüßerklosters in Ulm und des Klarissenklosters in Söflingen und seine Beilegung 1484-1487*, in *Aus Archiv und Bibliothek. Studien aus Ulm und Oberschwaben . Max Huber zum 65. Geburtstag*, Weißenhorn 1969, pp. 175-193.

È noto inoltre come la riforma sia stata utilizzata nella lotta per esercitare influenza politica in certi ambiti[131] e come mezzo per imporre rivendicazioni giuridiche e signorili; nel XVI secolo pare che la «riforma» si sia rivelata più efficace sotto questo punto di vista dei diritti di avvocazia[132]. La «riforma» si trasformò talora in un'arma nella lotta tra vescovi e monasteri, persino tra due personaggi, come accadde nel 1409 nel conflitto tra Wilhelm von Berg, magistrato di Paderborn, e l'abate di Abdinghof[133]. Non va infine dimenticato che le riforme degli Ordini volute dai papi favorirono la *longa manus* della curia nei confronti degli Ordini e dei monasteri e talora avrebbero dovuto addirittura rafforzare il potere temporale del soglio pontificio[134]. Appare evidente che, in presenza di una tale varietà di motivazioni, sia tra fautori della riforma sia tra destinatari non potevano non crearsi situazioni di effettiva resistenza, opposizioni che possono apparire legittime anche *a posteriori*.

Ritorniamo con questo alla questione di partenza e fissiamo alcuni spunti di riflessione. Se si vuole valutare correttamente l'opposizione alle riforme è necessario indagare il complesso fenomeno di «riforma», dai contenuti, alle realizzazioni, alla legittimazione. Se non si vuole essere affrettati e sottostare alla prepotente influenza dei riformatori, che dalla loro non hanno solo la «morale» ma in genere anche le «fonti», basta porsi

[131] Così per la «conquista» della Francia meridionale attraverso le «enquêtes» di Luigi il Santo; cfr. J.L. GAZZANIGA, *La mainmise sur les abbayes bénédictines du Midi toulousain*, in *Les Moines Noirs (XIIIe-XIVe s.)* (Cahiers de Fanjeaux 19), Toulouse 1984, pp. 193-214, qui pp. 200 s.

[132] *Ibidem*, p. 204.

[133] J. LINNEBORN, *Der Zustand der westfälischen Benediktinerklöster in den letzten 50 Jahren vor ihrem Anschluß an die Bursfelder Kongregation*, in «Westfälische Zeitschrift», 56, 1898, pp. 1-64, qui pp. 47 ss. sulla base di una fonte coeva e molto dettagliata.

[134] Ciò a mio avviso riguarda anche le riforme di Benedetto XII; più facilmente riconoscibile il tanto atteso effetto collaterale sulla riforma di Subiaco portata avanti da Innocenzo VI e Urbano V; cfr. B. FRANK, *Subiaco, ein Reformkonvent des späten Mittelalters*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven», 52, 1972, pp. 526-656, qui pp. 563 ss.

le domande che seguono, per scoprire una realtà poliedrica e trovare riferimenti anche a motivazioni e intenzioni inespresse dei diretti interessati, di tutti indistintamente, non solo degli oppositori della riforma, ma anche dei suoi fautori e dei riformatori stessi.

Chi oppose resistenza? Furono singoli monaci o gruppi all'interno dei conventi, singoli monasteri, confederazioni di monasteri, confraternite, Ordini, coalizioni nate trasversalmente agli Ordini con il solo scopo di opporsi alla riforma, come ad esempio quella dei conventi mendicanti di Treviri coalizzati contro le intenzioni dell'arcivescovo e del legato Nicolò Cusano[135]?

Quali sono le motivazioni espresse, quali sono le motivazioni riconoscibili o che possono essere immaginate o rese verosimili? Quelle, ad esempio, dei Benedettini tedeschi al concilio di Basilea, per i quali le riforme auspicate non erano sufficientemente progredite[136], o quelle dei vescovi o dei signori territoriali che si opposero più agli ispettori «stranieri»[137] che alle riforme?

[135] H.J. SCHMIDT, *Die Trierer Erzbischöfe und die Reform von Kloster und Stift im 15. Jh.*, cit., p. 489 e 492. Cfr. dello stesso autore, *Bettelorden in Trier. Wirksamkeit und Umfeld im hohen und späten Mittelalter* (Trierer Historische Forschungen, 10), Trier 1986, pp. 355-282. Su precedenti alleanze tra conventi di Treviri (dal 1242) cfr. W. SEIBRICH, *Eifelklöster in Klosterverbänden*, in J. MÖTSCH - M. SCHOEBEL (edd), *Eiflia Sacra. Studien zu einer Klosterlandschaft* (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte, 70), Mainz 1994, pp. 345-393, qui p. 352, e H. J. SCHMIDT, *Bettelorden in Trier*, cit., pp. 59-64.

[136] Quindi venne innanzitutto avviata la riforma della provincia di Treviri-Colonia sotto Johannes Rode; P.P. BECKER, *Das monastische Reformprogramm des Johannes Rode*, cit., p. 28; sul rapporto tra capitolo provinciale e il dibattito a Basilea cfr. ora J. HELMRATH, *Capitula. Provinzialkapitel und Bullen des Basler Konzils für die Reform des Benediktinerordens im Reich. Mit einer Konkordanz und ausgewählten Texten*, in J. HELMRATH - H. MÜLLER (edd), *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen*, in *Zusammenarbeit mit Helmut Wolff*, 2 voll., München 1994, pp. 87-121.

[137] Il vescovo di Costanza contro Johannes Rode a San Gallo; cfr. V. REDLICH, *J. Rode von St. Matthias bei Trier* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 11), Münster 1923, pp. 73; su Dietrich von Moers B. NEIDIGER, *Erzbischöfe, Landesherren und Reformkongregationen*, cit., pp. 39 s.

Il vescovo di Strasburgo, ad esempio, non volle che «alcun monaco facesse azioni di violenza nella sua diocesi», allorché, su insistenza del consiglio cittadino e con l'accordo del ministro generale dei Domenicani, venne riformato il convento femminile di Santa Agnese, mentre il vescovo e il priore dei frati di Strasburgo cercarono di far annullare la riforma insieme a «coloro che all'interno del monastero erano contrari»[138].

In Austria l'arcivescovo di Salisburgo si oppose alle riforme del duca Alberto e questi a sua volta agli ispettori «stranieri» del concilio di Basilea, che rimpiazzò con propri uomini[139]. In Tirolo la riforma dei monasteri rientrò nel conflitto tra il vescovo di Bressanone e il conte che con la forza cacciò le clarisse riformate dal proprio monastero[140]. Il vescovo di Verden appoggiò la resistenza dei monaci di St. Michael a Lüneburg contro i riformatori di Bursfelde, il cui rigoroso stile di vita appariva inaccettabile, mentre il vescovo temette per i propri diritti di giurisdizione ordinaria. Il duca riuscì ad estorcere infine l'accettazione della riforma, ma per questo scoppiò una rivolta sia in città che sul territorio e il vescovo, per parte sua, vietò l'ingresso nell'Unione di Bursfelde[141].

Non di rado la curia era stata al fianco di collegiate, monasteri e Ordini contro i loro stessi diocesani «favorevoli alla riforma». Nel 1418 l'arcivescovo di Treviri Otto von Ziegenhain non ottenne l'autorizzazione generale richiesta al papa per riformare monasteri e collegiate della sua diocesi. La stessa Prüm, della quale aveva chiesto l'accorpamento nella propria diocesi «per il bene del monastero», gli fu inizialmente affidata solo per

[138] J. MEYER, *Ord. Praed., Buch der Reformacio Predigerordens*, cit., c. 86, 3, pp. 135.

[139] D. MERTENS, *Riforma monastica e potere temporale*, cit., p. 177; dello stesso autore si vedano inoltre, *Reformkonzilien*, cit., p. 453 e *Riforma*, cit., p. 195 sull'opposizione del signore territoriale in difesa degli interessi dei nobili.

[140] H. HALLAUER, *Nikolaus von Kues und das Brixener Klarissenkloster*, cit.

[141] U. REINHARDT, *Lüneburg, St. Michael*, in U. FAUST (ed), *Die Benediktinerklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen* (Germania Benedictina, VI), St. Ottilien 1979, pp. 325-348, qui pp. 330 s.

la gestione amministrativa e quindi nuovamente sottratta nel 1427[142].

Nel 1429 il papa proibì espressamente all'arcivescovo di Treviri qualsiasi ingerenza nei diritti del monastero di Springiersbach[143]. Gli statuti per il capitolo del duomo, emanati nel 1428 dal legato su iniziativa dello stesso arcivescovo, vennero annullati da papa Eugenio IV nel 1432 su appello dei canonici del duomo, dopo che l'arcivescovo nel frattempo aveva preso accordi con lo stesso capitolo, il quale a sua volta aveva provveduto a darsi propri statuti. I canonici riuscirono a far valere con successo l'accusa di violazione dei loro diritti[144].

Spesso si apprende unicamente dalla penna di riformatori, quali Jakob von Jüterbog[145] o Johannes Nider, contro che cosa fosse diretta la resistenza dei religiosi, ovvero che cosa essi temessero dai riformatori. Se si tengono nel dovuto conto le modalità di questo resoconto, così come avviene nell'interpretazione di interrogatori di eretici, si vede come Johannes Nider ci fornisca uno spaccato impareggiabile sulla discussione attorno alla riforma agli inizi del concilio di Basilea[146]. I quindici punti degli oppositori alla riforma, che Nider cercava di confutare per singoli capitoli, vanno da obiezioni di principio, che troviamo già ad esempio in Galvano Fiamma (contro natura), a riflessioni puramente pragmatiche (carenza di cibo e vestiti, inquietudine e disaccordi, perdita di attrattiva, mezzi insufficienti per la cura

[142] P. BECKER, *Dokumente zur Klosterreform des Trierer Erzbischofs Otto von Ziegenhain (1418-1430)*, cit., pp. 141 s., 162-166; H.J. SCHMIDT, *Die Trierer Erzbischöfe und die Reform von Kloster und Stift im 15. Jh.*, cit., pp. 476 s.

[143] F. PAULY, *Springiersbach. Geschichte des Kanonikerstiftes und seiner Tochtergründungen im Erzbistum Trier von den Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts* (Trierer Theologische Studien, 13), Trier 1962, pp. 74 s. Sulle successive contrapposizioni cfr. anche H.J. SCHMIDT, *Die Trierer Erzbischöfe und die Reform von Kloster und Stift im 15. Jh.*, cit., p. 495.

[144] H.J. SCHMIDT, *Die Trierer Erzbischöfe und die Reform von Kloster und Stift im 15. Jh.*, cit., pp. 479-481.

[145] Cfr. *infra*, nota 153.

[146] E. HILLENBRAND, *Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner*, cit., p. 222.

delle anime) e argomentazioni giuridiche (tradizione consolidata, validità delle dispense) fino ad affermazioni che suonano come pretesti: si sarebbe stati fondamentalmente pronti per la riforma, tuttavia sarebbero stati proprio i superiori ad essere contrari, ovvero si sarebbe dovuto prima affrontare la riforma della Chiesa e solo successivamente quella degli Ordini.

Non è questa la sede per verificare le giustificazioni delle singole argomentazioni, che rivestono un'importanza molto varia; la preoccupazione espressa più volte sulla perdita di attrattiva nei confronti delle potenziali nuove leve viene ripetutamente confutata. Se conventi riformati perdevano spesso una parte più o meno consistente del convento, che non intendeva accettare la riforma, le perdite venivano più che compensate – e con grande celerità – da nuovi ingressi. Erano proprio i conventi riformati ad esercitare una particolare attrattiva. Nel 1428 il consiglio di Norimberga si impegnò energicamente per la riforma del monastero femminile di Santa Caterina, affinché le donne del posto, vergini e vedove (con i loro patrimoni!), non si trasferissero in lontani monasteri riformati, quale ad esempio Schönensteinbach[147].

Non sempre coloro che erano contrari alla riforma rifiutavano per principio i cambiamenti, le novità o comunque tutto ciò che era insolito semplicemente perché volevano restare ancorati a vecchie consuetudini, «nolentes aliquid pro tempore et loco et persona in ecclesia mutari»[148]. Le novità introducevano complicazioni nella loro vita o, per dirla con Galvaneo, «pesi insopportabili»; questa rappresenta una motivazione chiara, ma la si può condannare solo perché i singoli oppositori temevano

[147] *Ibidem*, p. 245.

[148] G. CONSTABLE - B. SMITH (edd), *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in aecclesia* (Oxford Medieval Texts), Oxford 1972, p. 34; K. SCHREINER, *Dauer, Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz im hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtum*, cit., pp. 327 s.; con il richiamo ai monaci imperiali nell'ambito del monastero di Hersfeld riformato nel 1032: «mutata est consuetudo»; cfr. K. HALLINGER, *Consuetudo. Begriff, Formen, Forschungsgeschichte, Inhalt*, in *Untersuchungen zu Kloster und Stift*, cit., pp. 140-166, in particolare p. 149.

per il loro tranquillo stile di vita e per la loro libertà? La riforma, che le spettasse il nome o meno, significava innanzitutto semplicemente introduzione di nuove abitudini, l'obbligo di accettare tradizioni altrui[149]. Ciò che per i riformatori appariva un «ritorno alla originaria e corretta costituzione monastica» rappresentava per i diretti interessati una «innovazione e un'ingerenza in ultima analisi ingiustificata nella vita personale»[150] o, volendo usare un'espressione moderna, una modifica delle condizioni di contratto che avevano accettato nel momento in cui avevano preso i voti.

I canonisti parlano di *iura quaesita* dei monaci sulla base della loro professione, nella quale non si può assolutamente intervenire[151]; questa argomentazione si rifà a Galvaneo ed è la prima delle obiezioni contro i riformatori riportate da Jakob von Jüterbog[152]. Martialis Auribelli, ministro generale dei Domenicani, spiegava espressamente nel 1466 che egli stesso avrebbe incoraggiato le monache di Sant'Agnese a Strasburgo ad accettare l'osservanza rigida, qualora queste avessero espresso il desiderio di ammetterla; non le avrebbe mai costrette a fare qualcosa che non fosse contemplato nei loro voti[153].

[149] Cfr. P. VOLK, *Die Generalkapitels-Rezesse der Bursfelder Kongregation*, 4 voll., Siegburg 1955-1972, 1, p. VII; analogamente J.F. ANGERER (ed), *Ceremoniae regularis observantiae sanctissimi patris nostri Benedicti ex ipsius regula sumptae, secundum quod in sacris locis, scilicet Specu et monasterio Sublacensi practicantur* (Corpus Consuetudinum Monasticarum 11), Siegburg 1985, p. CLXXXV.

[150] B. FRANK, *Subiaco, ein Reformkonvent des späten Mittelalters*, cit., p. 563; cfr. anche dello stesso autore, *Erfurt*, cit., pp. 25 ss. ed oltre.

[151] P. HOFMEISTER, *Die Teilnehmer an den Generalkapiteln im Benediktinerorden*, in «Ephemerides iuris canonici», 5, 1949, pp. 368-459, qui p. 452.

[152] Cfr. B. FRANK, *Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert*, cit., p. 83 nota 62. Altre argomentazioni: un insufficiente approvvigionamento rende necessario l'uso di mezzi propri; il diritto erediario di un monaco torna a vantaggio anche del monastero; l'abate tollera la proprietà privata, il monaco gli appartiene (qui si fa valere un principio contro un altro della regola benedettina). Cfr. per finire K. SCHREINER, *Sozial- und standesgeschichtliche Untersuchungen* , cit., p. 83.

[153] E. HILLENBRAND, *Observantenbewegung*, cit., p. 265.

Cambiare l'osservanza non è certamente soltanto un «profondo taglio netto nella vita degli interessati»[154], ma investe, aldilà del singolo individuo, l'identità, l'autostima e l'autocoscienza[155] di una comunità con una tradizione, un convento, un Ordine[156]. Per i monasteri benedettini indipendenti, in particolare, una riforma dall'esterno o dall'alto comportava una profonda trasformazione della loro posizione giuridica, già pregiudicata dai tentativi riformatori di Benedetto di Aniane[157] e dalla diffusione della riforma cluniacense, che continuò a scatenare aspri conflitti anche dopo l'aggregazione di abbazie[158]. Lo stesso tipo di reazione che era stata messa in atto a livello di Ordine dai Domenicani, secondo Galvaneo, in un'eroica lotta di difesa contro la curia.

Se si vanno poi a vedere le conseguenze indirette che da ciò derivarono, quando nel corso di una riforma venivano creati nuovi legami e nuovi vincoli di lealtà, allora risulta evidente anche per gli ambienti di opposizione alle riforme, come già nel caso dei riformatori, un intreccio altrettanto fitto di interessi, legami, argomentazioni vere e pretestuose, intreccio che va da un'autentica preoccupazione per specifiche questioni di natura spirituale e per la posizione giuridica assunta dal monastero o

[154] J.F. ANGERER (ed), *Ceremoniae regularis*, cit., p. CLXXXV. Cfr. anche B. FRANK, *Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert*, cit., in particolare pp. 25 ss.

[155] Anche se gli attacchi non furono sempre così forti come quando a Treviri nel 1451 i Mendicanti dovettero adottare, per volere dell'arcivescovo e del cardinale Nicolò Cusano, lo stile di vita dei canonici di Windesheim; H.J. SCHMIDT, *Die Trierer Erzbischöfe und die Reform von Kloster und Stift im 15. Jh.*, cit., p. 489.

[156] In questo senso possiamo concordare con Giles Constable (G. CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, cit., p. 116) nel trovare notevole il fatto che non venisse più esercitata opposizione, per quanto ne sappiamo finora.

[157] Cfr. *supra*, a nota 91; la riforma di Benedetto, «cioè la *consuetudo* comune per tutti i monasteri benedettini dell'impero, rimase in un primo tempo un'offerta» nonostante il sostegno dell'imperatore (K. SEMMLER, *Benediktinische Reform*, cit., p. 281; vedi a p. 284 sul «naufragio« di Benedetto).

[158] F. CYGLER, *L'ordre de Cluny et les 'rebelliones' au XIIIe s.*, in «Francia», 19, 1992, pp. 61-93.

dall'Ordine, fino a considerazioni sociali. Il priore francescano di Colonia Heinrich von Berka riporta ad esempio il timore che dame nobili prive di mezzi economici potessero perdere l'opportunità di ottenere un posto in convento se fosse stato abolito il privilegio di ceto che assicurava loro un accesso esclusivo in determinati monasteri; d'altro canto il peso delle conseguenze sarebbe ricaduto sulle famiglie se le figlie avessero lasciato il monastero («minacciato» da una riforma) perché non avevano accettato la riforma[159].

Non si tratta certo di argomentazioni religiose in senso stretto, ma piuttosto di comprensibili preoccupazioni di padri di famiglia, cui non si potrà negare una certa fondatezza se si pensa che monasteri e collegiate a loro volta non erano stati fondati e donati solo per motivi religiosi. Viceversa, sarebbe un errore individuare nel «ruolo assistenziale» il motivo determinante della fondazione di un monastero, della sua dotazione e dell'entrata in convento. Nel tardo medioevo, tuttavia, in molte località la funzione definita dal concetto «ospizio per nobili» fu *de facto* di centrale importanza. Una riforma che avesse condotto allo «smantellamento dei privilegi sociali»[160], alla riduzione o all'eliminazione della capacità di accoglienza secondo standard usuali, avrebbe cambiato in qualche modo *a posteriori* la base contrattuale delle donazioni, che in particolare a partire dal XIII secolo vennero decisamente intese come dote o destinate ad assicurare il mantenimento di certi conventuali, e in seguito giudicate quale prova di «decadenza» (proprietà privata).

[159] B. NEIDIGER, *Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen*, cit., p. 51. In seguito ci furono proteste con la stessa motivazione contro la chiusura di monasteri durante la Riforma. Proprio nei casi in cui l'ingresso in convento, come spesso accadeva, era stato forzato, risulta comprensibile l'opposizione alla riforma sentita come appesantimento delle condizioni di vita. Quando il monastero cistercense di Sterkrade (diocesi di Colonia) avrebbe dovuto essere riformato nel 1465, le monache (tutte?) si sentirono terribilmente ingannate sia dai loro superiori sia dai genitori che le avevano fatte entrare nell'Ordine (scritto al duca Johann I von Kleve citato da W. JANSSEN, *Das Erzbistum Köln*, cit., p. 511).

[160] K. SCHREINER, *Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters*, cit., p. 612.

Nella difesa del monopolio dei nobili si può certamente parlare a buon diritto di «egoismo collettivo di famiglie nobili, supportato dalla tradizione»[161], ma la borghesia cittadina non la pensava diversamente, com'è comprensibile, quando si trattava direttamente delle proprie figlie[162]. Si dovrà inoltre richiamare l'attenzione sul fatto che la tradizione «nobile» cui si faceva riferimento, proprio come i relativi statuti, spesso non era di così vecchia data come credevano o facevano credere i diretti interessati per legittimare i privilegi in vigore[163]. Ma allo stesso tempo si dovrà considerare come una valida argomentazione lo *status quo* e la consapevolezza giuridica che ne derivava.

Pur con tutta la comprensione per la resistenza opposta alle riforme, fondata sul piano religioso, legale o sociale, non si potrà giustificare come diritto di ceto la negligenza o addirittura l'abbandono della disciplina monastica secondo il motto: dai

[161] *Ibidem*, p. 610; anche pp. 605-607 sulle proteste dei nobili della Franconia; nel caso della riforma a Deutz (vicino a Colonia) il duca Wilhelm von Kleve insistette nel 1491 sul fatto che il monastero potesse rimanere «appannaggio» di nobiltà e cavalieri (O.R. REDLICH, *Jülich-Bergische Kirchenpolitik*, cit., 1 n. 88).

[162] Cfr. solo per il consiglio di Erfurt B. FRANK, *Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert*, cit., pp. 277, 208.

[163] Molto bella la formulazione di K. Schreiner: «Le suore della nobiltà erano favorevoli a che rimanessero in vigore tradizioni consolidate. I fatti avrebbero giustificato l'impiego di opportune energie, cosa che corrispondeva alle loro aspettative» (K. SCHREINER, *Mönchsein in der Adelsgesellschaft*, cit., p. 610); anche i monaci di St. Alban, che contrastavano il movimento di riforma irradiatosi da Petershausen e riuscirono a trasformare il loro monastero in una collegiata, affermarono (con successo) che da lungo tempo (*olim*) l'ingresso era consentito solo a figli di genitori appartenenti entrambi alla nobiltà o al ceto dei cavalieri; R. SCHMID, *Die Abtei St. Alban vor Mainz im hohen und späten Mittelalter. Geschichte, Verfassung und Besitz eines Klosters im Spannungsfeld zwischen Erzbischof, Stadt, Kurie und Reich* (Beiträge zur Geschichte der Stadt Mainz, 30), Mainz 1996, pp. 230 s.; sui metodi di accoglienza di questo periodo cfr. anche *ibidem*, p. 260; a proposito dell'ironia sulla prosopopea di ceto dei canonici in tempi successivi *ibidem* p. 231. Cfr. *supra*, nota 28. A differenza della maggior parte degli studi, che seguono in genere in maniera acritica le argomentazioni dei conventi tardomedievali, W. Janssen data al 1300 l'inizio della «nobilizzazione» (dei conventi delle cistercensi a Colonia): W. JANSSEN, *Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter 1191-1511*, cit., p. 512.

nobili non ci si poteva aspettare rigida ascesi e osservanza della clausura. Non si possono esaltare la disobbedienza e lo spirito di ribellione di per sé come forma di resistenza, così come non si può considerare un martire ogni abate che venga assassinato. Come si distingue tra riforme «vere» e «fasulle», si dovrà analizzare in modo differenziato, anche nel caso delle opposizioni a tali riforme, la molteplicità di motivazioni, la loro legittimità e discutibilità, e in particolare – se mi è permesso aggiungere – anche l'opposizione delle donne alle «riforme», che non di rado con il loro allontanamento si concludevano a favore degli uomini[164].

Questo non vuol dire che non si debbano citare espressamente le situazioni irregolari o che si debba necessariamente provare simpatia per le intraprendenti Cistercensi di Colonia, che affrontarono gli ispettori del capitolo generale armate di spade e randelli[165]; così come non è da approvare l'orgogliosa badessa di

[164] Un ben documentato esempio, anche solo dal punto di vista dei monaci «vincitori», è quello di Saint-Jean de Laon, dove il vescovo Bartholomäus rimpiazzò le monache con frati dopo vari anni di tentativi di riforma; H. von Tournai, *Liber Miraculorum s. Mariae Laudunensis*, 3, c. 22 s., in Migne, *PL*, 156, coll. 1004 s.; con lettere di Bernardo di Chiaravalle e documenti imperiali e papali. Offrono un panorama delle perdite nel primo e pieno medioevo M. Skinner, *Benedictine Life for Women in Central France, 850-1100. A Feminist Revival*, in J.A. Nichols - L. Thomas Shank (edd), *Medieval Religious Women, Distant Echoes* (Cistercian Studies Series, 71), Kalamazoo 1984, pp. 87-113; J.T. Schulenburg, *Women's Monastic communities 500-1100: Patterns of Expansion and Decline*, in «Signs», 14, 1989, pp. 261-292 («lista provvisoria» a pp. 280 s.). Il caso opposto si verificò a Burtscheid (Aquisgrana), dove nel 1220-1221 i Benedettini vennero sostituiti da monache cistercensi; T. Wurzel, *Die Reichsabtei Burtscheid von der Gründung bis zur frühen Neuzeit* (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Aachen, 4), Aachen 1984, pp. 33 s.

[165] A. Dimier, *Violences, rixes et homicides chez les cisterciens*, in «Revue des sciences religieuses», 46, 1972, pp. 38-52; J. Sayers, *Violence in the Medieval Cloister*, in «Journal of Ecclesiastical History», 41, 1990, pp. 533-541; ulteriori riflessioni in G. Melville, *Der Mönch als Rebell gegen gesatzte Ordnung und religiöse Tugend. Beobachtungen zu Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts*, in G. Melville (ed), *De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen* (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiosen Lebens im Mittelalter, 1), Münster 1996, pp. 153-186.

Breslavia che pubblicamente lanciò ai suoi nemici la maledizione: «che tutti i diavoli vi prendano»[166].

[166] J. LORTZ, *Zur Problematik der Mißstände im Spätmittelalter*, in «Trierer Theologische Zeitschrift«, 1949, pp. 1-26, 212-227, 257-277, 347-357, pubblicato anche separatamente nel 1950, qui p. 44, secondo F. DOELLE, *Reformtätigkeit des Provinzials Ludwig Henning* (Franziskanische Studien. Beiheft, 3), Münster 1915, p. 12.

Ordini religiosi e cura d'anime nella società veneta del Quattrocento

di *Giuseppina De Sandre Gasparini*

1.

Il tema dei rapporti tra Ordini religiosi e *cura animarum* ha trovato ampio sviluppo – per quel che riguarda il basso medioevo – specialmente in riferimento al secolo XIII e agli Ordini mendicanti, mentre frammentari e sparsi sono i contributi per i tempi successivi e per il più ampio panorama degli Ordini religiosi. Si deve tuttavia ricordare l'accendersi recente di attenzione per il problema in stretto coordinamento con l'interesse per campi di ricerca piuttosto negletti dalla storiografia italiana, come quello delle strutture e del clero parrocchiali. Ne sono testimonianza, per fare solo qualche esempio, il convegno su *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (sec. XIII-XV)*, del 1981[1], o il più recente incontro svizzero – ma con ampia partecipazione italiana –, sfociato nel volume *La parrocchia nel medio evo. Economia, scambi, solidarietà*[2].

Proprio nel convegno fiorentino testé citato Luigi Pellegrini fornì una sintesi che resta tuttora punto d'avvio per qualsiasi ulteriore considerazione, rilevando una sostanziale differenza tra Italia e terre d'Oltralpe riguardo alla maniera con la quale gli Ordini mendicanti e dall'altra parte il clero secolare avvertirono e affrontarono il problema delle rispettive competenze e dei rispettivi limiti d'azione nel settore. Tali differenze lo studioso

[1] *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (sec. XIII-XV)*, Atti del VI convegno di storia della Chiesa in Italia, Firenze 21-25 settembre 1981, 2 voll., Roma 1984.

[2] A. Paravicini Bagliani - V. Pasche (edd), *La parrocchia nel Medio Evo. Economia, scambi, solidarietà*, Roma 1995.

constatava specialmente a partire dal secolo XIV, tempo nel quale nelle diocesi italiane una 'certa rassegnazione' dei parroci sarebbe sopraggiunta di fronte al 'fatto compiuto', vale a dire all'assunzione di mansioni importanti proprie della cura d'anime fuori dell'ambito parrocchiale da parte dei frati dei vari Ordini mendicanti, in particolare dei Minori e dei Predicatori: rassegnazione visibile, per esempio, nelle costituzioni sinodali trecentesche dove significativamente sono omessi i riferimenti alla materia che era stata già fonte di innumerevoli controversie in tempi precedenti[3]. Lo stesso studioso peraltro riconosceva contemporaneamente che le frizioni non potevano dirsi del tutto concluse e ricordava il caso della riaccensione di una controversia vecchia e pur sempre attuale in concomitanza con un momento di profonda crisi del papato, la fonte di maggior peso dei privilegi delle nuove *religiones* duecentesche. I fatti, ben illustrati a suo tempo dal Meersseman[4], sono noti, ma meritano una breve rievocazione. Al concilio riunito in Basilea erano giunti verso il 1434 lamentele riguardanti l'operato di alcuni frati – erano in causa particolarmente le diocesi di Aosta e di Ivrea – che avrebbero esortato dal pulpito i fedeli, tra l'altro, a scegliere la chiesa per la messa domenicale o festiva secondo

[3] L. PELLEGRINI, *Cura parrocchiale e organizzazione territoriale degli ordini mendicanti tra il secolo XIII e il secolo XVI*, in *Pievi e parrocchie*, cit., pp. 304-305. Per la vicenda duecentesca della progressiva assunzione da parte degli Ordini mendicanti della predicazione, fino alla *Super cathedram* di Bonifacio VIII (18 febbraio 1300), che regolò i rapporti tra clero secolare e Ordini limitando le competenze di questi ultimi nelle attività di predicazione, si veda l'ampio contributo di M. MACCARRONE, *ibidem*, pp. 117-130 (per la confessione p. 164).

[4] G.G. MEERSSEMAN, *Concordia inter quatuor ordines mendicantes*, in «Archivum fratrum praedicatorum», 4, 1934, in particolare pp. 79-85; dello stesso autore, *Giovanni da Montenero, O. P., difensore dei mendicanti. Studi e documenti sui concili di Basilea e di Firenze*, Roma 1938, in particolare pp. 22-45; per un quadro generale più ampio cronologicamente si veda anche H. LIPPENS, *Le droit nouveau des Mendiants en conflit avec le droit coutumier du clergé séculier du concile de Vienne à celui de Trente*, in «Archivum franciscanum historicum», XLVII, 1954, pp. 241-292. Ha ripreso di recente l'argomento nel contesto di un'ampia sintesi riguardante gli Ordini mendicanti fra XIII e XVII secolo M. BERENGO, nel suo *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra Medioevo ed Età moderna*, Torino 1999, pp. 783-851.

le loro propensioni; ad affidare ai frati mendicanti le messe per i vivi e per i morti, con le relative offerte, e non ai parroci, 'obbligati' a celebrare per le loro 'pecorelle' in ragione delle prebende; a soddisfare l'obbligo della confessione, pure quella annuale, presso gli stessi frati, autorizzati a confessare anche senza l'approvazione dell'ordinario. Ne seguì, il 12 febbraio 1434, l'emanazione di una lettera di condanna degli 'impostori' da parte della cancelleria del concilio ai vescovi dei luoghi in questione e una lunga polemica con gli Ordini (nella quale si colloca un'opera come il *Defensorium Mendicantium* del Domenicano Giovanni da Montenero).

L'episodio concerneva gli Ordini mendicanti e un periodo tutto particolare della loro storia come di quella della Chiesa; la citazione da parte del Pellegrini aveva dunque preciso ambito cronologico e contestuale. Tuttavia nell'insieme delle annotazioni dello studioso, sia pure sintetiche, si poteva leggere un invito a guardare oltre, nel secolo XV, nel passaggio dalla crisi del papato alla sua restaurazione e più avanti, anche se – si deve riconoscerlo – maggiore attenzione meriterebbe l'analisi dei 'silenzi' trecenteschi specialmente se confrontati con quanto avveniva fuori d'Italia: sono essi reali o non corrispondono, oltre che a una insindacabile caratteristica di alcune fonti, a uno stato della ricerca non del tutto soddisfacente? Senza contare che, proprio andando oltre nel tempo, diventava obbligante togliere dall'isolamento gli Ordini mendicanti e inserirli in un contesto più ampio, in cui trovassero posto altri Ordini religiosi, almeno quelli più direttamente espressivi di ciò che nel Quattrocento andava compiendosi nella Chiesa.

L'obiettivo di questo contributo è appunto quello di mettere insieme quanto la ricerca storica ha prodotto al riguardo. Limitando l'osservazione all'area veneta[5], specialmente a quella cen-

[5] Ne ribadiva la peculiarità per quel che riguarda le strutture ecclesiastiche P. Prodi, *Introduzione* in P. Prodi - P. Johanek (edd), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 16), Bologna 1984, pp. 16-17; resta tuttora il dubbio che le differenze rispetto alle altre Italie, per dirla con lo studioso, risultino accentuate per lo stato degli studi.

trale, ho inteso individuare un terreno di studio omogeneo e di buon risalto, contrassegnato da una lunga storia politica ed ecclesiastica densa di relazioni – pacifiche o conflittuali non importa – e di esperienze accomunanti, come tra l'altro la duecentesca vicenda ezzeliniana insegna: un campo di indagine quindi ben definito, e in quanto tale disponibile alle comparazioni. Venezia ne è il perno, anche per il ruolo di primo piano assunto nella Chiesa specialmente nella prima metà del secolo, inizialmente attraverso l'elezione al papato di Angelo Correr (Gregorio XII, 1406-1415)[6], poi nel lungo governo pontificio dell'altro suo cittadino Gabriele Condulmer (Eugenio IV, 1431-1447)[7].

Costretti allora a prendere le mosse dalla città lagunare, si deve fare attenzione certo agli Ordini mendicanti, ma anche a quegli altri Ordini religiosi che caratterizzarono la vita della città e della sua proiezione nel Dominio, dato che il problema della 'pastoralità' non fu avvertito solo dai Mendicanti, ma da altre e diverse istituzioni regolari. Dall'accostamento di esperienze diverse, infatti, sia pure in una recensione parziale, meglio si potrà rispondere alle domande elementari che subito si impongono; e sono domande che necessariamente riguardano tutti gli Ordini religiosi: quale fu il posto della cura d'anime nella loro vicenda interna? Come la tensione 'pastorale', se ebbe un ruolo, si tradusse sul piano istituzionale, e quale fu l'impatto con l'ordinamento parrocchiale esistente? E con le popolazioni, portatrici di una domanda religiosa che la storiografia contemporanea va rivelando esigente, di contro a visioni ormai superate di generale lassismo ed apatia?

[6] Su questo papa 'veneziano' vedi in particolare D. GIRGENSOHN, *Venezia e il primo veneziano sulla cattedra di S. Pietro: Gregorio XII (Angelo Correr), 1406-1415*, Venezia 1985; dello stesso autore, *Kirche, Politik und adelige Regierung in der Republik Venedig zu Beginn des 15. Jahrhunderts*, Göttingen 1996, I, pp. 129-358.

[7] Su questo papa, ovviamente sempre abbondantemente ricordato negli studi riguardanti la storia della Chiesa del suo periodo, oltre al vecchio saggio di J. GILL, *Eugenius IV, Pope of Christian Union*, Westminster (MD) 1961, si veda per un aggiornamento bibliografico D. HAY, *Eugenio IV, papa*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 43, Roma 1993, pp. 496-502.

2.

Partiamo dunque da Venezia. La liquidazione del momento 'carismatico' rappresentato dalla corrente osservante dei Predicatori dei conventi dei Santi Giovanni e Paolo e di San Domenico, e più ancora dal domenicano Giovanni Dominici – liquidazione concretizzata nel tragico scontro tra movimento dei Bianchi capeggiato dal frate e Senato[8] –, aveva tolto di mezzo qualsiasi possibilità di cambiamento che non fosse 'controllato', e dunque aveva lasciato il passo a esperienze di stampo diverso, nate dal cuore della società veneziana e capaci di incidere sul tessuto religioso della città rispettando gli indirizzi della sua politica. Al centro si deve situare l'esperienza di San Giorgio in Alga: che è un'esperienza di vita comune di preti veneziani di alto lignaggio – alle sue origini si trovano uomini come Antonio Correr, Gabriele Condulmer, Marino Quirini, ne è figura dominante Lorenzo Giustiniani –, iniziata negli anni faticosi dello scisma (verso il 1402) non a caso con una impronta di ritiratezza accentuata dalla successiva scelta dell'isola appunto di San Giorgio come sede offerta dal priore del locale priorato agostiniano, Ludovico Barbo[9]. Il gruppo – è vero – nasce come comunità di canonici secolari né aderisce a una vera regola, ma la sua evoluzione verso

[8] Tra i molti studi riguardanti il movimento ricordo solo il recente D.E. BORNSTEIN, *The Bianchi of 1399. Popular Devotion in Late Medieval Italy*, Ithaca - London 1993; sulla funzione 'carismatica' del Dominici e sulla forzata interruzione di un possibile rinnovamento G. CRACCO, *Dai santi ai santuari: un'ipotesi di evoluzione in ambito veneto,* in G. CRACCO - A. CASTAGNETTI - S. COLLODO, *Studi sul medioevo veneto*, Torino 1981, pp. 25-42.

[9] Si vedano al riguardo gli studi di G. CRACCO, *La fondazione dei canonici secolari di S. Giorgio in Alga*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XIII, 1959, pp. 70-88; dello stesso autore, *Riforma e decadenza nel monastero di S. Agostino di Vicenza*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XIV, 1960, pp. 203-234; essi sono ancora la base di contributi più recenti come quello di S. TRAMONTIN, *Ludovico Barbo e la riforma di S. Giorgio in Alga*, in G.B. TROLESE (ed), *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto*, Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443), Padova, Venezia, Treviso 19-24 settembre 1982, Cesena 1984, pp. 91-107; per la figura del Giustiniani ricco di suggestioni è il saggio dello stesso G. CRACCO, *Lorenzo Giustiniani: la città un deserto*, in S. TRAMONTIN (ed), *Venezia e Lorenzo Giustiniani*, con la collaborazione di F. DONAGLIO, Venezia 1981, pp. 115-132.

l'*ordo* è inequivocabile: dal 'deserto' di San Giorgio i canonici, benedetti da Gregorio XII (l'Angelo Correr che li aveva ospitati in un primo momento della loro esistenza) e successivamente favoriti dal veneziano Eugenio IV, si spargeranno nella Terraferma con un itinerario e una cronologia che nella sostanza concordano con gli interessi politici della Repubblica. Già nel 1401, quindi prima ancora della conquista veneziana, Gabriele Condulmer ha in commenda l'antica chiesa suburbana di Sant'Agostino di Vicenza e prepara attraverso il risanamento patrimoniale – è la via comune percorsa dagli ecclesiastici e patrizi veneziani[10] – l'ingresso di un nucleo di canonici capeggiati dal Giustiniani[11]; nel 1406 i canonici entreranno nel monastero padovano di San Giovanni Decollato; nel 1420 sarà loro offerto il monastero di San Giacomo di Monselice dal vescovo di Padova Pietro Marcello (1409-1428)[12], mentre un anno prima si erano introdotti a Verona nel monastero di San Gabriele per passar più tardi, nel 1442, alla prestigiosa sede di San Giorgio in Braida – chiesa già fornita di attributi parrocchiali[13] e priorato canonicale allora retto da commendatari – per espresso volere del papa[14].

Se abbiamo inseguito nel dettaglio questa progressiva espansione, che giustamente è stata vista come una svolta rispetto alla primitiva scelta eremitica[15], è per la sua impronta chiara-

10 Si pensi anche al collegamento tra il Condulmer e Antonio Correr, presenti a Verona insieme nel 1400: J.PH. TOMASINI, *Annales canonicorum S. Georgii in Alga,* Utini MDCXLII, p. 6.

11 G. CRACCO, *Riforma e decadenza*, cit., pp. 213-218.

12 A. RIGON, *S. Giacomo di Monselice nel medio evo (sec. XII-XV). Ospedale, monastero, collegiata*, Padova 1972, pp. 105-114.

13 È tra le parrocchie per le quali si provvede alla definizione del territorio nel 1336: G.B. BIANCOLINI, *Notizie storiche delle chiese di Verona*, 8 voll., Verona 1749-1771, rist. anast. Bologna 1977, IV, p. 554. Come parrocchia sarà trattata nelle visite gibertine del terzo-quinto decennio del Cinquecento: A. FASANI (ed), *Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali del vescovo G.M. Giberti 1525-1542*, 3 voll., Vicenza 1989, III, pp. 1505, 1565, 1603, 1622, 1655.

14 Per Verona G.B. BIANCOLINI, *Notizie storiche*, cit., I, p. 387; per l'insieme di tali passaggi J.Ph. TOMASINI, *Annales canonicorum*, cit., pp. 41, 92, 96.

15 G. CRACCO, *Riforma e decadenza*, cit., p. 216.

mente pastorale, non a caso resasi vieppiù evidente in rapporto all'operato di quel Gabriele Condulmer che sarebbe divenuto papa nel non lontano 1431 e che avrebbe sostenuto con forza un *ordo* da cui egli stesso proveniva, del quale dunque conosceva le possibilità di 'riforma'. Quando i canonici vanno a Vicenza – è il caso maggiormente significativo per il rilievo che prende[16] –, si adoperano in un'attività di culto presto tradotto in effettiva *cura animarum*: un'attività animata dalla vita comunitaria e da un intenso esercizio di preghiera individuale. Ne deriva una funzione di fatto interparrocchiale, dato che presso la chiesa finiscono con il convergere le *villae* contermini per le confessioni e gli altri sacramenti, sfuggendo alla giurisdizione delle parrocchie. Sebbene vi sia una autorizzazione iniziale ad esercitare la cura d'anime – concessa già nel 1399 dal vescovo Giovanni da Castiglione (1390-1409) al 'precursore' della riforma, prete Bartolomeo da Roma[17] –, l'attrito con le strutture parrocchiali si avverte con il consolidarsi dell'azione dei canonici: si colloca nel 1422 l'intervento del vescovo Pietro Emiliani (1409-1433), certo sollecitato dai parroci, che, pur riconoscendo lo *zelum caritatis* con cui i canonici avevano operato, interdice per il futuro qualsiasi azione di cura d'anime, riconsegnandola all'ambito giuridico della parrocchia[18]. Nonostante tale forzata conclusione, va sottolineato come all'origine del passaggio da un più generico apostolato a compiti chiaramente pastorali si fosse posto un atto ufficiale del vertice della Chiesa locale; dobbiamo ravvisarvi un momento 'eccezionale' rispetto alla tradizione, da collegarsi forse, proprio per il suo carattere peculiare, con il clima incerto politico ed ecclesiastico dei primordi del secolo.

La novità di tale 'esperimento', per il quale alla popolazione di un'area vicina alla città si offriva un servizio pastorale alimentato

[16] G. Cracco, *Lorenzo Giustiniani*, cit., pp. 119-121.

[17] Si veda per il personaggio, citato ampiamente da quanti si sono occupati di riforma monastica e canonicale del primo Quattrocento, Z. Zafarana, *Bartolomeo da Roma*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 6, Roma 1964, pp. 765-766.

[18] L'episodio è reso noto da G. Cracco, *Riforma e decadenza*, cit., p. 221 e App., pp. 231-232, doc. 3, 1422 marzo 27.

da una comunità di chierici-monaci, è stato giustamente messo in risalto già da tempo, anche perché il tentativo – ripetiamo – poggiava sull'autorizzazione data a suo tempo dal vescovo al prete Bartolomeo e confermata dallo stesso Emiliani[19]. Era un'autorizzazione *ad tempus*, come lo stesso ordinario ebbe a dire, ma si ha tutta l'impressione che egli non se la sentisse di permettere che il tessuto istituzionale fosse incrinato sia pure in nome di un rinnovamento religioso che doveva francamente apprezzare[20]. Se si guarda alla congregazione dei canonici, resta peraltro importante notare la convinta assunzione di pastoralità in una zona recettiva come quella delle 'colture' di Vicenza: non ancora 'dentro' la città ma nei suoi immediati dintorni, in quella fascia del suburbio che tradizionalmente si mostrava aperta alle iniziative pastorali monastiche. Tanto più che di tale propensione verso la cura d'anime si hanno ulteriori prove: nella conduzione, ad esempio, di qualche chiesa diocesana da parte dei canonici per designazione vescovile[21].

Abbiamo già accennato a Bartolomeo da Roma. Il prete sta alla base di molte vicende religiose veneziane e venete. Attivo predicatore in quel di Venezia, rettore per qualche tempo – come abbiamo visto – del Sant'Agostino di Vicenza, egli fu il fondatore della congregazione dei canonici regolari della Frigionaia: ancora un Ordine canonicale e un'esperienza in cui l'attività pastorale (l'«actio salutaris praedicandi, consulendi, poenitentes audiendi») si sposa con la dimensione monastica in quella che un suo autorevole rappresentante chiama «vita

[19] G. CRACCO, *Lorenzo Giustiniani*, cit., pp. 119-121.

[20] Per l'Emiliani e il suo ruolo 'riformatore' cfr. G. MANTESE - D. GIRGENSOHN, *Il testamento di Pietro Miani («Emilianus») vescovo di Vicenza (1433)*, in «Archivio veneto», serie V, 132, 1989, pp. 5-60.

[21] È il caso di Arsenio da Milano, uno dei primi collaboratori di Ludovico Barbo, investito nel 1440 del beneficio di San Faustino di Vicenza (G. MANTESE, *Correnti riformistiche a Vicenza nel primo Quattrocento*, in G. MANTESE, *Scritti scelti di storia vicentina*, Vicenza 1982² (1958¹), I, pp. 128-129. Sulla vocazione 'pastorale' dei canonici insiste ulteriormente G. CRACCO, *«Angelica societas»: alle origini dei canonici secolari di San Giorgio in Alga*, in G. VIAN (ed), *La Chiesa di Venezia tra medioevo ed età moderna*, Venezia 1989, pp. 98-101.

media atque commixta»[22]. Non sorprende che l'Ordine abbia presto successo nell'area veneta: il veneziano Gregorio XII gli affida il monastero suburbano di San Leonardo di Verona (1407) e poi Santa Maria della Carità nella città lagunare; negli anni Venti è presente a Treviso dove ha occupato il monastero dei Santi Quaranta nell'immediato suburbio, ed è qui che si accende una lite con il parroco della zona, rivelatrice del peso concreto dell'istituto nella *cura animarum* della popolazione. Il parroco si sente 'molestato' appunto per la cura d'anime e la riscossione dei quartesi, e chiede allora al vescovo – il domenicano Giovanni Benedetto (1418-1437) – di costringere i suoi fedeli a prendere i sacramenti nella sua chiesa e a pagargli il quartese (ossia la quarta parte della decima[23]); i canonici dall'altra parte rivendicano il buon diritto a portare avanti un servizio attuato di fatto e bene accetto, anzi richiesto dalla gente della zona che si reca ormai da tempo «ad audienda divina officia et accipienda ecclesiastica sacramenta» nella loro chiesa, senza per questo pagare tributi di sorta[24]. I piani sui quali i contendenti si muovono sono, come si vede, del tutto diversi: da una parte vi è la concezione giuridica dell'ufficio parrocchiale con i connessi risvolti economici, dall'altra il servizio sacramentale è visto come naturale proiezione verso l'esterno di un progetto comunitario di vita religiosa, per il quale l'apporto economico è regolato non dai canoni ma dalla rispondenza alle attese della gente, quindi garantito – oltre che dalle consistenti disponibilità comunitarie – da offerte libere e non dalla corresponsione normativa del quartese. Anche in questo caso il tentativo abortisce per il veto del vescovo

22 C.D. FONSECA, *I canonici e la riforma di S. Giustina*, in G.B. TROLESE, *Riforma della Chiesa*, cit., pp. 293-307 (ma cfr. anche *supra*, nota 16). Le espressioni riportate sono tratte da G. SORANZO, *L'umanista canonico regolare lateranense Matteo Bosso di Verona (1427-1502)*, Padova 1965, p. 18, nota 1: vi si nota anche un certo tono di contrapposizione ai Mendicanti: *non vagamur, non mendicamus, non terimus divitum postes.*

23 Per una buona illustrazione della sua 'storia', sia pure in ambito padovano, vedi A. RIGON, *Clero e città. «Fratalea cappellanorum», parroci, cura d'anime in Padova dal XII al XV secolo*, Padova 1988, in particolare pp. 41-61.

24 L. PESCE, *La Chiesa di Treviso nel Quattrocento*, Roma 1987, II, pp. 554-555, doc. 71.

e nonostante un ricorso alla sede apostolica che dimostra se non altro la forza delle convinzioni da parte della comunità dei canonici[25].

3.

I due casi illustrati riguardano degli Ordini canonicali, per i quali la propensione verso la cura d'anime poteva risultare per così dire ovvia, nonostante l'emergenza di quella linea eremitica e monastica che abbiamo visto specialmente presente in San Giorgio in Alga. Ma nell'ambiente veneziano e veneto si deve constatare una circolarità di idee e un intreccio di relazioni che vanno oltre, e non si può fare a meno a questo riguardo di accennare a quanto avviene nel monastero padovano di Santa Giustina all'inizio del secolo, in effettiva continuità con l'esperienza canonicale veneziana[26].

Le connessioni tra il rinnovamento del monastero benedettino, i canonici secolari di San Giorgio e Bartolomeo da Roma sono note: Ludovico Barbo, il protagonista della riforma dei Benedettini neri, aveva ospitato il primitivo gruppo veneziano dei canonici nel suo priorato – lo abbiamo già notato – e ne aveva condiviso le aspirazioni, pur rimanendo formalmente fuori della comunità; i contatti con Bartolomeo da Roma sono stati individuati con precisione e si prolungano in avanti, quando la 'riforma' di Santa Giustina è avviata[27]; ancora è stato messo

[25] *Ibidem*, I, pp. 230-285 per il vescovo Benedetto (1418-1437): l'autore ne sottolinea la forte impronta riformistica di governo specie nei confronti del clero secolare.

[26] Al riguardo restano fondamentali le rassegne di F.G. TROLESE, *Ludovico Barbo (1381-1443) e la congregazione monastica riformata di S. Giustina: un settantennio di studi*, in *Contributi alla bibliografia storica della Chiesa padovana*, I, Padova 1976, pp. 35-78; dello stesso autore, *Ludovico Barbo e S. Giustina. Contributo bibliografico. Problemi attinenti alla riforma monastica del Quattrocento*, Roma 1983; sottolineano la continuità particolarmente I. TASSI, *Ludovico Barbo (1381-1443)*, Roma 1952, p. 43 e nota 66; G. CRACCO, *«Angelica societas»*, cit., pp. 105-107.

[27] Per l'atto in cui agiscono insieme nel vescovado di Padova Bartolomeo, il Barbo e Marco da Cles, il noto prete secolare che sta agli inizi della riforma

in risalto l'emblematico pellegrinaggio compiuto nel 1408 dal Barbo a Vicenza e Verona presso alcuni *loca sanctorum Dei*, vale a dire presso le comunità nate nell'ambito delle riforme canonicali di San Giorgio e di Frigionaia[28]. Il processo di osmosi tra le diverse esperienze, visibile nella presenza nel nucleo riformatore dell'abbazia benedettina padovana di due Camaldolesi di San Michele di Murano e di due canonici di San Giorgio, incisivo anche sul piano istituzionale, è stato più volte messo in risalto[29]; tanto più interessante può riuscire chiedersi se e in qual modo il problema della cura d'anime abbia interessato la congregazione che, dopo una prima strutturazione – nel 1419 con la bolla di Martino V *Ineffabilis summi* –, con Eugenio IV si configurò definitivamente – nel 1432 con la costituzione *Etsi ex sollicitudinis* – come congregazione *de observantia Sancte Iustine de unitate*, dato che essa si muoveva in un territorio comune di aspirazioni e problemi di grande portata ecclesiale, resi vieppiù impellenti dalla presenza, ereditata e tuttavia reale, di chiese parrocchiali soggette.

di Santa Giustina, cfr. P. SAMBIN, *Marginalia su Ludovico Barbo*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», IX, 1955, p. 253; ma dello stesso si veda anche *Sulla riforma dell'ordine benedettino promossa da S. Giustina di Padova*, in P. SAMBIN, *Ricerche di storia monastica medioevale*, Padova 1959, p. 81 e note 30, 31 (l'autore segnala un'altra presenza di Bartolomeo proprio a Santa Giustina, nel 1416). Da notare che Bartolomeo chiude nel 1430 i suoi giorni a San Benedetto di Polirone, un monastero entrato nella congregazione nel 1419.

[28] La giusta identificazione è di I. TASSI, *Ludovico Barbo,* cit., p. 20 (che collega il fatto con il soggiorno del Barbo a Verona nel medesimo anno presso il monastero di San Leonardo dei canonici di Frigionaia).

[29] *Ibidem*, pp. 43-45: è messa specialmente in luce la figura dell'abate Camaldolese Paolo Venier, uno dei principali ispiratori dell'opera del Barbo. Ricordo con un cenno l'importante espansione della 'riforma' del Venier in Terraferma, in questa sede non esaminata (per Santa Maria delle Carceri nel Padovano, particolarmente interessante dato che esercita la *cura animarum*, si veda P. GIOS, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi a Padova [1487-1507]*, Padova 1977, pp. 204-209; la documentazione del passaggio del monastero ai Camaldolesi del Venier, tra il 1407 e il 1408, è in J.B. MITTARELLI - A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses ordinis sancti Benedicti*, VI, Venetiis 1761: specialmente utile in quanto attesta la cura per il servizio liturgico l'elenco delle spese sostenute dallo stesso Venier durante il trasferimento: coll. 673-675, doc. LXXXV, 1409 luglio 15).

Ebbene, le costituzioni dell'Ordine sono assai esplicite al riguardo, vietando a più riprese la *cura animarum* ai monaci, sebbene il monastero, analogamente ad altre fondazioni benedettine dotate di una lunga storia, avesse alle sue dipendenze almeno due parrocchie cittadine e molte altre chiese della diocesi[30]. «Cura parochialis auferenda a congregatione, prout erit possibile», ordinava tassativamente il capitolo generale del 1432; l'intento evidente era quello di difendere le prerogative della vita monastica rinvigorita in particolare attraverso la preghiera comunitaria e la *devotio* individuale: di qui l'accento sulla clausura e sui tempi di silenzio, di qui le celle personali[31]. Eppure le chiese dipendenti 'curate' esistevano, così come esisteva una istanza diffusa di incidere sulle istituzioni portanti della Chiesa, profondamente condivisa dal Barbo[32] ed alimentata attraverso i rapporti personali con uomini e fondazioni nuove o rinnovate, nonché attraverso il particolare e sempre vivo collegamento con il papa Eugenio IV, che del resto lo avrebbe in tempi non lontani – nel 1437 – condotto alla cattedra vescovile di Treviso; si aggiunga che nei monaci 'riformati', in buona misura preti o chierici, forte era la coscienza della dignità sacerdotale, come le costituzioni avvertono a più riprese distinguendo nell'abito e nell'assegnazione di posti distinti le varie categorie di

[30] F.G. TROLESE, *Ludovico Barbo*, cit., p. 148 e p. 163, nota 78: lo studioso ricorda qui le costituzioni del 1424 e del 1432 sul tema. Le parrocchie soggette sono per Padova San Daniele e San Matteo, per la diocesi nella pianura dove si addensavano le proprietà monastiche San Biagio di Legnaro, San Donato di Civé, Santa Maria di Concadalbero, Santa Maria di Maserà, San Nicolò di Villa del Bosco, San Leonardo di Correzzola, San Nicolò di Fiumicello, San Leonardo di Isola dell'Abbà, San Martino di Ronchi di Casale, Santa Giuliana di Pozzolongo, nei vicini colli San Giorgio di Rovolon, nel grosso e importante borgo di Monselice San Martino.

[31] Per la decisione capitolare vedi T. LECCISOTTI, *Congregationis S. Iustinae de Padua O.S.B. ordinationes capitulorum generalium*, parte I (1424-1474), Montecassino 1939, p. 32. Su questi aspetti della vita comunitaria ancora I. TASSI, *Ludovico Barbo*, cit., p. 53.

[32] Di «connotazioni missionarie nei confronti dell'intera Chiesa» si parla a proposito dei gruppi 'riformatori' veneziani: G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento*, in P. PRODI - P. JOHANEK (edd), *Strutture ecclesiastiche*, cit., p. 221.

monaci[33]: la clericalizzazione del monaco, insomma, a questa data poteva dirsi del tutto scontata nel monastero padovano come altrove[34]. La linea operativa scelta fu quella tradizionale, puntò cioè all'affidamento delle chiese parrocchiali soggette per lo più a preti secolari, d'altronde presenti nella stessa abbazia padovana per l'ufficiatura divina come cappellani[35], seguendo così una prassi comune ad altri istituti monastici tesi a ripristinare, sia pure in maniera non ripetitiva, l'originario carattere, e quindi più sensibili alle tematiche monastiche che ai problemi del ministero pastorale richiesto dalle composite strutture ricevute in retaggio dai tempi passati.

4.

Ci si può chiedere se nel delicato compito di assicurare alle chiese soggette la cura d'anime la congregazione si sia mossa con efficienza e con almeno una iniziale programmazione. La risposta non è facile, dato che il problema non è stato organicamente affrontato per l'istituto di cui ci occupiamo, né d'altronde più in generale. Sulla situazione storiografica e sulle reali possibilità di ottenere informazioni al riguardo – allargando lo sguardo agli Ordini religiosi nel loro complesso – è allora utile proporre qualche considerazione. È ben vero che il monachesimo benedettino quattrocentesco da molto lontano attraverso l'acquisizione di chiese aveva accresciuto il potere sugli uomini e sulle cose, e si era in conseguenza addossato l'onere del servizio pastorale presso le sue dipendenze, tanto che nel Veneto di Terraferma ampia era la rete delle fondazioni monastiche derivate da centri propulsori di grande peso, nonostante la crisi diffusa che inve-

33 T. Leccisotti, *Congregationis S. Iustinae*, cit., p. 48: nel capitolo del 1436 si stabilisce che, in conformità con le altre *religiones*, i conversi «sedeant segregatim in refectoriis nostris et in aliis locis a clericis nostris professis, teneant tamen locum supra nivicios et commissos».

34 Traggo l'espressione, attribuita in quella sede al frate, da D. Rando, *Presenza mendicante nella diocesi di Treviso in età medievale. Momenti e problemi*, in «Nuova rivista storica», LXXVII, 1993, p. 369.

35 F.G. Trolese, *Ludovico Barbo*, cit., pp. 195-196.

stiva tali strutture nei tempi che andiamo inseguendo: valga per tutti l'esempio del monastero di Pomposa con le sue numerose chiese – alcune fornite di attributi parrocchiali – disseminate nelle diocesi di Concordia, Ceneda (l'attuale Vittorio Veneto), Vicenza, Verona, ancora in qualche maniera legate alla casa madre in pieno Quattrocento attraverso la visita monastica[36]. E tuttavia il fenomeno è stato prevalentemente visto sotto l'angolatura dell'unità diocesana che veniva a intaccare. Con buone ragioni – si deve dire – dato che il problema della divisione della diocesi in 'corpi separati' costituì un concreto gravissimo scoglio alla libertà d'azione dei vescovi, più pesantemente avvertito laddove essi operavano con intenti di riforma disciplinare e pastorale: emblematico a tal riguardo può essere il caso della Padova dei tempi di Pietro Barozzi (1487-1507) con la sua modesta percentuale di benefici vescovili (su 144 il 40%) connessa alla contemporanea presenza di ben sedici 'corpi' ecclesiastici operanti con giurisdizione propria nel quadro parrocchiale[37]. E, se si vuole una conferma altrettanto importante a tale notissimo stato di cose, merita una breve citazione un altro esempio veneto, quale è quello costituito dalla Verona del Giberti (1525-1542), che annoverava trentotto chiese dipendenti da istituti vari di contro alle sedici soggette al vescovo[38].

[36] E. PEVERADA, *Linee pastorali e spunti di riforma nelle visite monastiche pomposiane (1435-1460)*, in *Eremiti e pastori della riforma cattolica nell'Italia del '500*, Atti del VII convegno del Centro di studi avellaniti, Fonte Avellana 31 agosto - 2 settembre 1983, Fonte Avellana 1984, pp. 65-86: le chiese visitate sono, per la diocesi di Concordia, San Martino di Fanna; per quella di Ceneda, Sant'Andrea di Busco e Santa Bona di Vidor, Santa Maria in Monte di Conegliano, San Pietro in Colle; per Vicenza, Santa Maria Etiopissa; per Verona, San Matteo *cum Cortinis*. Delle visite pomposiane si era già occupato A. SAMARITANI, *I metodi di visita monastica e pastorale dell'abbazia di Pomposa nei secoli XIV-XVII*, in «Analecta Ferrarensia», 2, 1974, pp. 171-216.

[37] P. GIOS, *L'attività pastorale*, cit., p. 149 e nota 80. L'autore fa notare come la percentuale dei benefici assegnati dai vescovi sia superiore a quella registrata in Francia; rispetto al tema che interessa qui è anche opportuno ricordate che nelle collazioni di benefici erano attivi vari monasteri di antica tradizione.

[38] A. FASANI, *Verona durante l'episcopato di Gian Matteo Giberti*, in A. FASANI (ed), *Riforma pretridentina*, cit., p. CIV; si deve tuttavia notare con lo studioso che diversa è la situazione del contado, dove si contano 176 chiese di giurisdizione vescovile di contro alle 25 soggette ad enti diversi.

Proprio tale frammentazione finì con il condizionare la formazione di testimonianze sistematiche e organiche, tali da offrire conoscenze di largo respiro riguardo al reale funzionamento delle chiese gestite dagli istituti religiosi. Si pensi in particolare alle visite pastorali condotte dai vescovi o dai loro vicari: è noto che esse danno scarse notizie sulle chiese monastiche, proprio perché queste sfuggono al controllo del visitatore, il quale riesce a entrarci soltanto se è dotato di poteri eccezionali o se si trova in qualche maniera 'dentro' l'istituzione monastica. Ancora qualche esempio può tornare buono: Ludovico Barbo, divenuto vescovo di Treviso nel 1437, ebbe la possibilità di puntare la sua attenzione ai luoghi monastici esenti in quanto aveva ricevuto in precedenza da Eugenio IV il mandato di visitare tutte le chiese della provincia ecclesiastica di Aquileia[39]; molto più in là nel tempo il Giberti agisce nella sua diocesi con quella libertà di movimento che tutti conoscono solo perché insignito di poteri strordinari da parte di Clemente VII (1525)[40]; il noto Diotisalvi da Foligno, accurato visitatore della diocesi padovana, nel 1452 può visitare una chiesa soggetta al monastero di Nonantola in quel di Padova in quanto è anche vicario dell'abate commendatario nonantolano, Gurone Maria d'Este[41]. Se poi si vuole uscire dall'area veneta, merita un breve cenno la singolare vicenda di un Giovanni Barozzi, vescovo di Brescia e insieme priore commendatario del monastero cluniacense di Pontida, nel 1462 costretto a procedere all'erezione di una parrocchia nell'ambito delle dipendenze monastiche non come vescovo, ma come, appunto, commendatario[42].

[39] I. TASSI, *Ludovico Barbo*, cit., p. 163 (bolla di Eugenio IV che affida al Barbo e al vescovo Tommaso Tommasini Paruta il compito di visitare, correggere e riformare nell'intera provincia aquileiese).

[40] A. PROSPERI, *Tra evangelismo e controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969, pp. 193-198 in particolare per la 'riforma' del clero regolare.

[41] E. PEVERADA, *La visita pastorale del vescovo Francesco Dal Legname a Ferrara (1447-1450)*, Ferrara 1982, pp. 26-27, nota 76: il vicariato è degli anni 1455-1457.

[42] G. ANDENNA, *Alcune osservazioni sulla pieve lombarda tra XIII e XV secolo*, in *Pievi e parrocchie*, cit., p. 701.

A colmare i vuoti della documentazione vescovile potrebbero essere addotte le visite pastorali dei responsabili dei cenobi, che in verità furono effettuate anche con una certa accuratezza, come si può dedurre dalla sia pur breve e disordinata esemplificazione appena riportata: per Pontida l'Andenna avverte appunto che la documentazione del XV secolo «è ricca di resoconti di visita effettuata per conto dei commendatari»[43]; analogamente, si conoscono numerose ispezioni condotte dagli abati di Pomposa nelle chiese soggette al monastero[44]. E tuttavia le analisi finora condotte – si è ancora lontani da quadri di insieme di una certa ampiezza – inducono a pensare che scarsi e di poco rilievo dovevano essere i legami più propriamente 'religiosi' tra cenobio e dipendenze, e quindi deboli gli apporti della vita monastica alla conduzione parrocchiale[45].

Se frammentarie riescono al momento le testimonianze riguardanti gli Ordini religiosi istituzionalmente responsabili della cura d'anime delle loro parrocchie, ancora più dispersa appare la documentazione concernente i monaci che individualmente detennero benefici ecclesiastici (similmente peraltro a quanto avviene per i frati mendicanti). Di questo clero regolare, molto mobile e differenziato, è stato qua e là valutato il peso numerico, desumibile sia pure approssimativamente ancora in primo luogo dalle visite (ma anche da fonti di genere diverso come le collazioni vescovili di benefici).

Si è potuto così accertare, ad esempio, che nelle chiese visitate nella Bassa e nei Colli di Padova dal vicario vescovile nel 1454

[43] *Ibidem*. Si può aggiungere per l'area lombarda il caso dei monasteri vallombrosani presentato da C. PIANA, *La visita canonica nei monasteri maschili vallombrosani di Lombardia nel 1440*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XLIII, 1989, pp. 510-534.

[44] Cfr. *supra*, nota 36.

[45] È quanto osserva per le chiese benedettine della diocesi di Ferrara A. FRANCESCHINI, *Istituzioni benedettine in diocesi di Ferrara (sec. X-XV)*, in *Studia monastica* («Analecta Pomposiana», VI, 1981, volume monografico), pp. 67 e 71, sulla base della visita pastorale condotta da Francesco Dal Legname tra il 1447 e il 1451. Analogo giudizio in A. RIGON, *Clero e città*, cit., p. 104.

operavano religiosi per un 22% dei 63 preti incontrati[46]; o che, nel non lontano Friuli – nel larghissimo arco di tempo che va tra XI secolo e primo Cinquecento – agiva una piccolissima percentuale di preti appartenenti a Ordini religiosi (2,5%)[47]: situazioni alquanto diverse, da valutare ovviamente con molta prudenza in rapporto alla qualità e ai limiti documentari, ma situazioni in qualche maniera rispondenti all'immagine più larga offerta dalle fonti[48]. Dell'operato dei preti-monaci operanti nelle diocesi venete, insomma – e similmente dei frati – non si riesce a decifrare qualche tratto accomunante, dato che in alcuni casi essi sembrano rappresentare il 'buon' cappellano o il 'buon' parroco, mentre in altri sono giudicati del tutto 'insufficienti'[49]. Né peraltro risulta possibile individuare in maniera organica le origini del loro ingresso nella *cura animarum*: origini che appaiono a una prima lettura di stampo assai vario, talora presentandosi come atti la cui responsabilità cade sulla gerarchia ecclesiastica, dall'ordinario diocesano ad altri prelati allo stesso pontefice, e talaltra come iniziative individuali prive di qualsiasi autorizzazione canonica. Se, in conclusione, in qualche momento sembra che questi preti regolari siano coscientemente chiamati

[46] P. GIOS, *L' «inquisitore» della Bassa Padovana e dei Colli Euganei, 1448-1449*, Candiana (Padova) 1990, p. 35.

[47] F. DE VITT, *Istituzioni ecclesiastiche e vita quotidiana nel Friuli medievale*, Venezia 1990, p. 197.

[48] A mostrare tanto la grande disparità di situazioni in aree geografiche diverse quanto l'impropietà di qualsiasi generalizzazione si può ricordare il noto studio di L. BINZ, *Vie religieuse et réforme ecclésisatique dans le diocèse de Genève pendant le grand schisme et la crise conciliaire (1378-1450)*, Genève 1973, che fornisce per quella diocesi dati del tutto difformi, mostrando una presenza di clero regolare quasi inconsistente e per lo più non di monaci, ma di canonici di sant'Agostino (*ibidem*, pp. 411-414).

[49] Si veda per un esempio la visita condotta da Ermolao Barbaro e dal suffraganeo Matteo da Vicenza nella diocesi di Verona, pubblicata di fresco nella trascrizione del primitivo editore: se il *rector* della chiesa di San Pietro di Ponton, monaco benedettino, è *gratissimus* ai suoi fedeli, a Caprino il cappellano benedettino non piace ai parrocchiani perché – dicono – è monaco e non si fa capire, anche se il visitatore ne dà un buon giudizio: S. TONOLLI (ed), *Ermolao Barbaro. Visitationis liber diocesis Veronensis ab anno 1454 ad annum 1460. Trascrizione del registro I delle visite pastorali pastorali dell'Archivio storico della Curia diocesana di Verona*, Verona 1998, pp. 115, 166-167.

a compiti di supplenza presso chiese prive di officiatura – è quanto paiono testimoniare alcuni conferimenti di benefici curati visibili durante l'episcopato veronese di Ermolao Barbaro (1453-1471)[50] –, molto più di frequente l'acquisizione del beneficio con cura d'anime da parte del monaco (e più in generale del religioso) ha alla base motivi che poco hanno a che vedere con un reale interesse pastorale, rispondendo piuttosto – oltre che alla nota visione del beneficio come remunerazione[51] – a quella diffusa irrequietezza che negli Ordini creò la non sconosciuta categoria dei *fugitivi* e *apostatae*, o perlomeno dei cacciatori di privilegi pontifici idonei a far conquistare la 'libertà' rispetto all'istituto di appartenenza[52].

[50] Si veda per alcuni esempi M. CIPRIANI, *Per lo studio dell'episcopato di Ermolao Barbaro (1453-1471): la «familia» e alcune linee dell'attività pastorale. Il 'liber collationum' (1454-1463: analisi, edizione parziale e regestazione*, Tesi di laurea, Università degli studi di Verona, Facoltà di magistero, a.a. 1990-1991, rel. G. De Sandre Gasparini, pp. 211, 212, 213, regg. 31, 32, 36 (da notare che le chiese affidate sono prive del titolare per sentenza di privazione); p. 243, reg. 134; p. 301, reg. 325; p. 324, reg. 401; p. 339, reg. 450; p. 368, reg. 545. A un'analoga funzione di supplenza pensa per alcune chiese ferraresi, affidate a religiosi (un Camaldolese, un Umiliato, due Benedettini) tra il 1423 e il 1448, E. PEVERADA, *Linee pastorali*, cit., pp. 81-82.

[51] Cito solo qualche esempio di area veronese, insito nell'operato del Barbaro e quindi atto a dare completamento all'esemplificazione della nota precedente (*ibidem*, p. 213, reg. 36): la chiesa di San Giorgio di Cazzano è data dal vescovo al familiare benedettino Marco; pp. 229, 249, regg. 87, 149: il cappellano Gerolamo Zambelli da Soncino, frate Gerolamino, è investito prima della pieve di Santa Maria di Caprino, poi di quella di Colognola; per la persona *ibidem*, pp. 18-22; per la valutazione fiscale delle due chiese, nell'estimo del clero del 1467 rispettivamente di una lira, 13 soldi e 3 denari, e di una lira, 9 soldi, Archivio di Stato di Verona, *VIII Vari*, 231, ff. 6v, 6r.

[52] Qualche esempio in M. RANCAN, *Per lo studio dell'episcopato veronese di Ermolao Barbaro: i primi due anni (1454-1456). Con l'edizione di un registro di atti diversi della cancelleria vescovile*, tesi di laurea, Università degli studi di Verona, Facoltà di Magistero, a.a. 1987-1988, rel. G. De Sandre Gasparini, doc. pp. CLXXXI-CLXXXIII, 1455 giugno 28: Giovanni da Milano monaco benedettino, rettore della chiesa di Santa Maria di Fagnano, già precedentemente ammonito, è dichiarato apostata e scomunicato perché amministra i sacramenti in veste non monastica; doc. pp. CCXLIII-CCXLVI, 1455 ottobre 22: un Eremita di sant'Agostino, beneficiato in Avio nelle cappelle dei Santi Antonio e Vigilio, risulta assenteista e officiante senza permesso del vescovo (sarà privato del beneficio); ma si veda anche, per la diocesi di Padova, il caso del monaco istriano, che è trovato del tutto ignorante dal visitatore

Constatata l'inesistenza di legami con l'ordine religioso dal quale provengono, non è in ogni caso a questi religiosi preposti alla cura d'anime al di fuori di qualsiasi programmazione che deve rivolgersi la nostra analisi, ma alle istituzioni e agli uomini delle istituzioni dobbiamo tornare, per coglierne, sulla scorta delle informazioni desunte dagli studi finora compiuti e dalle testimonianze acquisite, i comportamenti.

5.

Se, dunque, si restringe l'osservazione al monastero benedettino padovano di Santa Giustina, si può cogliere solo qualche sporadico caso di investitura diretta del beneficio parrocchiale da parte di Ludovico Barbo. In particolare è conosciuta la vicenda di un suo familiare, promosso al sacerdozio con il titolo della mensa abbaziale, immesso poi in una chiesa cittadina di una certa importanza oggetto di particolare cure, San Daniele[53], ma non è possibile distinguere in questi atti quanto vi sia di

Diotisalvi nel 1454 a Santo Iacopo di Caselle (P. GIOS, *Il graticolato romano nel Quattrocento. La visita di Diotisalvi da Foligno a nord-est di Padova [1454]*, Santa Maria di Sala 1995, pp. 105-107), o quello del frate umiliato rettore di Pontecasale, dichiarato «intrusus et suspensus» (P. GIOS, *L'«inquisitore»*, cit., pp. 115-116). Importante anche il fenomeno del passaggio da un Ordine religioso a un altro, fenomeno che richiederebbe maggior attenzione (per l'aspetto normativo generale cfr. J. HOURLIER, *L'Âge classique. Les religieux*, Paris 1974, pp. 244 ss.; per un esempio di area veronese si veda S. TONOLLI [ed], *Ermolao Barbaro*, cit., p. 189: il *rector* di San Giorgio di Cazzano dichiara di essere stato frate minore e di essere passato all'Ordine benedettino per dispensa pontificia, ma, pur essendo valutato come un buon parroco dai fedeli, è dichiarato *intrusus* perché ha dovuto ammettere che non è «capax ad beneficia curata»; per un altro caso padovano P. GIOS, *L'«inquisitore»*, cit., pp. 135-136: il *rector*, severamente ammonito, afferma di essere stato frate francescano e di essere passato all'Ordine di san Benedetto per dispensa papale).

[53] F.G. TROLESE, *Ludovico Barbo*, cit., p. 116, nota 286, 1409 settembre 21: ordinazione sacerdotale di Giacomo del fu Donato da Padova con il titolo della mensa abbaziale; D. GALLO, *Pietro Marcello vescovo di Padova (1409-1428). Aspetti del governo di una diocesi nella prima metà del Quattrocento (con appendici documentarie)*, tesi di laurea, Università degli studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1982-1983, rel. A. Rigon, App., p. 162: investitura del beneficio della chiesa (1414).

preoccupazione pastorale e quanto risponda a ricompensare servizi resi, mentre di certo è una remunerazione l'investitura di un beneficio clericale nella stessa chiesa al suddiacono sacrista del monastero nel vicino 1410[54]. Anche quando la giovane congregazione deve occuparsi di un monastero con cura d'anime del territorio – il monastero di Valle San Floriano presso la pedemontana Marostica –, lo fa con buone intenzioni, vale a dire inviandovi nel 1418 uno dei primi membri della comunità rinnovata, Zeno de Bastianis da Verona, ma la sua presenza costì dura solo qualche mese: le potenzialità insite nell'unione di esperienza monastica e attività pastorale sono così rese vane[55].

Per una buona parte della sua esistenza la congregazione sembra quindi muoversi in un ambito che volutamente esclude un reale interesse al ministero pastorale, discostandosi così da una prassi tutt'altro che inesistente tra monasteri di antica tradizione: il già ricordato esercizio attivo di ampi poteri di giurisdizione spirituale sulle chiese soggette. Risponde tale atteggiamento a cosciente progettualità? Sembra di sì, se si fa attenzione a un passato tutt'altro che ignaro di conflitti originati dalla competizione riguardo all'esercizio della *cura animarum* da parte dei monaci, e se, ancora, si ricorda la formazione giuridica di questi, come di tanti altri protagonisti della vita religiosa contemporanei. In effetti, abbiamo qualche ulteriore prova del sostanziale equilibrio dell'abate riformatore nell'affrontare questioni riguardanti i diritti 'spirituali' dei monasteri sulle dipendenze; come quando, nel 1424, per incarico di Martino V, assistito dai giuristi Prosdocimo Conti e Francesco Capodilista sentenziò sulla lunga disputa tra l'abate di Nervesa e l'ordinario diocesano a causa delle chiese soggette, definendo gli ambiti delle rispettive giurisdizioni nel

[54] F.G. TROLESE, *Ludovico Barbo*, cit., p. 196; ma si veda anche P. SAMBIN, *Sulla riforma dell'ordine benedettino*, cit., p. 82, che ricorda le investiture di benefici clericali a due chierici collaboratori di Marco da Cles, il parroco di San Michele che tanta parte ebbe nella riforma del monastero padovano, considerandole 'forse' espressione di una relazione spirituale.

[55] Conferisce la chiesa il vescovo Pietro Marcello con licenza dell'abate Ludovico Barbo il 21 giugno 1418 (D. GALLO, *Pietro Marcello*, cit., p. 283); il 19 novembre il monaco rinuncia all'abbazia nelle mani di Martino V (I. TASSI, *Ludovico Barbo*, cit., p. 26, nota 89).

rispetto della tradizione ma con la sottolineatura delle competenze vescovili nel controllo del funzionamento delle stesse chiese[56].

D'altronde, non può essere imputata al caso un'altra significativa commissione affidata da Eugenio IV al Barbo nel 1436, ossia il compito di far osservare ai frati mendicanti di Padova la *Super cathedram* di Bonifacio VIII che ne limitava i privilegi[57]. Anche se era stata ottenuta l'esenzione dagli ordinari locali per i monasteri della congregazione[58], sembra di poter affermare che l'istituto si mosse in questi anni lungo i binari della 'distinzione' tra i diversi ambiti operativi, per salvaguardare da una parte l'identità monastica e dall'altra per sfuggire all'insidia del conflitto con la gerarchia ecclesiastica. Anche dopo che il Barbo ebbe lasciato il governo della congregazione per la cattedra vescovile di Treviso (1437), il monastero padovano continuò ad agire secondo la direzione ora tracciata: può essere istruttivo quanto accade nel 1441, quando il cenobio abdicò alla cura d'anime della chiesa di San Leonino, troppo pesante e dannosa alla vita contemplativa, e ottenne dal papa l'unione del beneficio con l'altra dipendenza parrocchiale di San Daniele, contemporaneamente all'istituzione di un cappellano scelto e pagato dal monastero[59]. E tuttavia non si deve concludere che la congre-

[56] L. PESCE, *La Chiesa di Treviso*, cit., I, pp. 250-251: la giurisdizione dell'abate era precisata nei tradizionali diritti di costituire, destituire, visitare e correggere i titolari, mentre per il vescovo si metteva in rilievo il diritto di subentrare all'abate negli stessi ruoli in caso di sue omissioni, di ordinare i chierici, consacrare edifici ed altari, dare il crisma, benedire i cimiteri, imporre collette.

[57] I. TASSI, *Ludovico Barbo*, cit., p. 77: l'incarico, da eseguirsi con la collaborazione degli abati di San Daniele in Monte e di Santa Maria di Praglia, riguarda in maniera specifica la chiesa di Santa Croce, di cui era commendatario Francesco dal Legname.

[58] G.B. TROLESE (ed), *La congregazione di S. Giustina di Padova (sec. XV)*, in *Naissance et fonctionnement des réseax monastiques et canoniaux*, Actes du premier Colloque international du C.E.R.C.O.M, Saint-Etienne 16-18 sept. 1985, Saint-Etienne 1991, p. 635: il privilegio di esenzione è chiesto dal capitolo generale del 1431; come avverte l'autore, in quel tempo il monastero di Santa Giustina era considerato ancora soggetto all'ordinario diocesano.

[59] Archivio di Stato di Padova, *Corporazioni soppresse, Scuole religiose e capitoli della città, Buon Gesù*, b. 3, fasc. V, ff. 13r-22r, 1441 luglio 5: la lettera

gazione monastica di Santa Giustina sia stata completamente assente nell'esercizio della cura d'anime. Si consideri primariamente la possibilità di scelta dei preti da adibire all'ufficiatura delle chiese soggette già ricordata, e insieme il diritto di sorvegliarne l'operato attraverso strumenti efficaci quali le visite[60]. Sebbene questi eventi siano stati ispirati, come sembra, più da singole circostanze che da un chiaro progetto, esistono almeno altri segni di un'attività che ha i normali connotati di servizio pastorale. Infatti, pur restando un tentativo abortito, e tuttavia significativo, quello della predicazione di un monaco come Battista da Mantova – fu imprigionato intorno agli anni Venti per diretto intervento pontificio a causa del preteso turbamento provocato dalle sue prediche nel ducato di Milano[61] –, il ministero della confessione si manifesta progressivamente come centrale nella vita dell'ordine. Basta ripercorrere le costituzioni. Accanto ai permessi di confessare donne di particolare rango sociale come la marchesa di Mantova o la suocera del duca di Milano o la vedova del marchese d'Este, inquadrabili senza sforzo in un indirizzo comune alla 'strategia' di vari Ordini religiosi[62], si vanno precisando nel corso del tempo norme indi-

pontificia all'abate di San Daniele in Monte, esecutore apostolico, precisa che il cappellano sarà eletto dall'abbazia di Santa Giustina, avendo cura di stabilire l'ambito territoriale della cura d'anime e la divisione degli emolumenti con il rettore della chiesa di San Daniele.

[60] Cfr. *supra*, testo e nota 35.

[61] F.G. TROLESE, *Ludovico Barbo*, cit., p. 27, e p. 30, nota 11: le prediche avevano contenuti vicini alle idee di Manfredi da Vercelli e furono anche seguite da iniziative come il rogo delle vanità; per precedenti informazioni cfr. pure I. TASSI, *Ludovico Barbo*, cit., p. 50 e nota 112, che pubblica anche i documenti riguardanti la parte della vicenda in cui Ludovico Barbo agì come delegato del papa per liberare dal carcere il monaco e tenerlo sotto stretta sorveglianza a Santa Giustina, impedendogli di predicare (1421 maggio 5 e luglio 5: pp. 157-158). Sul monaco si intrattiene anche R. RUSCONI, *Note sulla predicazione di Manfredi da Vercelli O.P. e il movimento penitenziale dei terziari manfredini*, in «Archivum fratrum praedicatorum», 48, 1978, pp. 95-96 (si badi anche alla correzione del Trolese riguardo all' identificazione della persona).

[62] T. LECCISOTTI, *Congregationis S. Iustinae*, cit., I, p. 77: permesso a due monaci di San Benedetto di Polirone di confessare la marchesa di Mantova e due sue parenti nonché le donne dei conti di Mirandola (1443); p. 144: la

rizzate ai *fratres* deputati alle confessioni dei laici che mostrano come queste tendano ad essere abituali: da una prima disposizione che concedeva al capitolo, organo di governo della congregazione, la possibilità di scegliere dei monaci confessori con diritto di assoluzione anche nei casi riservati ai vescovi (1431)[63] si giunge così a indicare in modo sempre più dettagliato la giusta istruzione dei monaci incaricati «ad confessionem secularium», perché – si dichiara – dalla loro ignoranza non venga «periculum animarum»[64], contemplando anche il caso in cui qualche parrocchia soggetta sia priva del cappellano e quindi non vi si attui la confessione, e concedendo allora ai monaci che lo vogliano di supplire a tale carenza[65]. Se poi si vuole tornare ai fatti concreti, prove della frequenza e del peso dell'esercizio del confessare specialmente per le nobildonne non mancano: basta accennare al caso di Genova, dove nel locale San Nicolò del Boschetto (entrato a far parte della congregazione nel 1415) si registra un tale afflusso di donne per la confessione che

licenza riguarda donne della famiglia del duca di Milano, alcune delle quali peraltro hanno il privilegio papale di sceglersi il confessore (1449); II, p. 197: l'abate di Santa Giustina o un suo delegato può confessare la consorte del marchese d'Este e la nuora di Paolo Strozzi (1459); p. 261: un monaco di San Nazaro di Verona può confessare due nobildonne (1468); p. 280: il permesso riguarda nobildonne della famiglia Grimaldi di Genova (1471), ecc. Il rapporto tra Ordini quattrocenteschi, specialmente osservanti, e vertici della società è sovente messo in luce: ricordo al riguardo soltanto le sintetiche dense note di G. CHITTOLINI, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centrosettentrionale del Quattrocento*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea* (Storia d'Italia. Annali, 9), Torino 1986, pp. 174-176.

[63] T. LECCISOTTI, *Congregationis S. Iustinae*, cit., I, p. 28: «quod capitulum elligere valeat e ... fratribus confessores et illis concedere facultatem absolvendi ad se venientes, etiam a casibus episcopalibus et eis eucharestiam contribuere» (1431).

[64] *Ibidem*, I, p. 77: «per patres monasteriorum deputentur fratres idonei et periti ad confessionem secularium, ne ex ignorantia confessorum utrique periculum incurrat animarum» (1443); *ibidem*, II, p. 178: si precisa l'ambito di competenza dei confessori per i casi riservati (1457); p. 227: i padri della congregazione o altri 'dotti' leggano ai *fratres* confessori «casus conscientie et alia ad casus confessorum spectantia» (1463).

[65] *Ibidem*, II, p. 184 (1458).

nel secondo Quattrocento si deve regolamentare la materia[66]. Ci si avvicina così a un concreto apporto pastorale, sia pure in ordine all'amministrazione di uno solo dei sacramenti – ma tutti sanno quanto sia esso importante in questo torno di tempo[67] – anche nelle parrocchie dipendenti.

Ma v'è dell'altro. Il ritorno dell'abbazia sulle sue antiche terre avvenne, secondo quanto è noto, sotto il segno di una grande oculatezza e finì con il ricreare su basi economiche diverse dalle antiche un vasto patrimonio terriero coincidente con una larga area della pianura sulla quale esistevano varie *villae* con le loro chiese[68]. Erano chiese che nella visita pastorale del vicario vescovile del 1449 appaiono per lo più in forte degrado: la chiesa di Villa del Bosco «est destructa et quasi in ruinam et campanile habet copertam discopertam et cimiterium non est clausum ... et domus combusta»; quella di Correzzola «caret presbitero»; l'altra di Civé «a sesaginta annis citra non fuit nec est coperta», pur mostrando i segni di una nobile tradizione costruttiva «muros habens pulcerimos et fortes, fontem intus pulcerimum et imaginem de marmore super altare Sancti Donati de lapide». Purtuttavia già a quella data si avverte qualche segno di ripresa: e ne è promotore il monastero che, con la piena collaborazione dell'ordinario – al quale si debbono aggiustamenti istituzionali di non poco conto –, gradatamente procede al restauro materiale degli edifici e insieme alla loro conduzione religiosa, anche sotto la spinta di una popolazione rurale via via

[66] V. POLONIO, *La Chiesa genovese fra Quattro e Cinquecento*, in «Quaderni franzoniani», IV, 1991, p. 20 (estratto).

[67] Per la confessione nel basso medioevo, tema ampiamente trattato, basti il rinvio a R. RUSCONI, *Dal pulpito alla confessione. Modelli di comportamento religioso in Italia tra 1470 circa e 1520 circa*, in P. PRODI - P. JOHANEK (edd), *Strutture ecclesiastiche*, cit., pp. 259-315, particolarmente pp. 271-273.

[68] Per una prima sempre valida visione di tale 'ricostruzione' fondiaria si veda A. STELLA, *La proprietà ecclesiastica nella Repubblica di Venezia dal secolo XV al XVII (Lineamenti di una ricerca economico-politica)*, in «Nuova rivista storica», XLII, 1958, pp. 58-63; riprende l'argomento, con particolare riguardo a una *villa* della tenuta, il mio *Contadini, chiesa, confraternita in un paese veneto di bonifica. Villa del Bosco nel Quattrocento*, Verona 1987 (Padova 1979[1]), in particolare pp. 39-72.

più stabile ed economicamente attiva[69]. È interessante notare come il tentativo di inserire in alcune delle chiese curate un monaco benedettino per una loro ripresa pastorale – siamo nel 1457 – fallisca miseramente, ma pure come sotto la pressione degli avvenimenti e delle lamentele dei rustici il monastero si faccia più attivo nel controllo di almeno una delle sue dipendenze, attraverso un'accurata *inquisitio* svolta nel posto – nel non lontano 1461 – e l'affidamento della gestione a un prete secolare di provata serietà[70]. La presa del monastero padovano sulle chiese di una delle sue più importanti basi patrimoniali si farà nel corso del tempo vieppiù sicura: sfocierà infine nell'attribuzione del governo parrocchiale direttamente ai monaci del cenobio, secondo quanto illustra ancora una volta – la circostanza appare significativa – il caso di Villa del Bosco, il cui beneficio è riservato per concessione pontificia a monaci dell'abbazia (1486)[71]. La conclusione finale che si può trarre dallo snodarsi di questa vicenda è che proprio la 'terra' aveva stimolato l'impegno monastico nel ministero pastorale, perché buona gestione economica doveva identificarsi con buona gestione religiosa; il governo delle anime poteva significare allora un efficace controllo di una popolazione che per di più era in maggioranza formata da lavoratori dipendenti dal monastero. L'itinerario, insomma, mi sembra bene rivelare le modalità con cui i Benedettini neri di Santa Giustina pervengono alla cura d'anime nelle chiese soggette: è un itinerario – si deve aggiungere – che non soltanto non incontra ostacoli, date le pesanti

[69] *Ibidem*, pp. 96-99. Per la puntuale registrazione delle visita pastorale P. GIOS, *L'«inquisitore»*, cit., pp. 117-119: particolarmente interessante il caso della *villa* di Concadalbero, altro centro della tenuta benedettina di grande intersse per il monastero: «Nota quod ecclesia ... habet curam animarum et est bene coperta eo quia ipsam ecclesiam reparare fecit dominus Antonius monachus Sancte Iustine» (forse il cellerario Antonio da Milano, che fu a capo dell'amministrazione monastica dal 1436 al 1462: F.G. TROLESE, *Ludovico Barbo*, cit., p. 222, nota 20).

[70] G. DE SANDRE GASPARINI, *Contadini, chiesa, confraternita,* cit., pp. 99-115.

[71] F.G. TROLESE, *Ludovico Barbo*, cit., p. 128, nota 349: regesto del breve di Innocenzo VIII che concede l'amovibilità del beneficio di San Nicolò di Villa del Bosco e lo riserva a un monaco dell'abbazia.

lacune delle istituzioni ecclesiastiche esistenti e la forte presenza imprenditoriale monastica, ma è in qualche modo suggerito, oltre che dalla storia 'totale' del monastero, dallo stesso sforzo di riassetto della diocesi, almeno in alcuni momenti in cui più urgente appare l'opera di risanamento e maggiormente viva è la cooperazione con i vertici della Chiesa locale[72]. Rimanendo nello stesso ambiente 'riformato' della congregazione, del resto, appare per lo meno interessante che pure in chiese soggette al monastero benedettino di Praglia, membro della stessa congregazione dal 1448[73], la presenza di monaci con cura d'anime vada intensificandosi nella seconda metà del secolo, in zone contigue all'istituto e più direttamente esposte alla sua multiforme attività[74]. Senza contare che un tal processo, in certa misura ovvio, sembra realizzarsi con qualche leggera variante anche in altri cenobi 'rinnovati'. La vecchia abbazia veronese di Santa Maria in Organo, ad esempio, quando entra in possesso degli Olivetani – nel 1444 – avvia la sistemazione delle sue terre e insieme quella della chiesa del centro che ne è il perno economico, ponendovi per il ministero parrocchiale un prete secolare, ma assistendone e controllandone l'operato con assiduità ed autonomistico orgoglio[75].

[72] Tale sembra essere il momento della visita del 1449 condotta dal vicario generale Nicolò Grassetto, stando almeno al verbale della visita a Maserà, villa anch'essa soggetta a Santa Giustina: l'arciprete della chiesa, che è pieve, dichiara di rimettersi alla volontà congiunta del vicario e dell'abbazia per la provvisione del suo beneficio (P. GIOS, *L'«Inquisitore»*, cit., pp. 90-91).

[73] F.G. TROLESE, *Ludovico Barbo*, cit., p. 120, nota 307.

[74] G. TAMBURRINO, *Parrocchie e chiese dipendenti dal monastero di Praglia. La parrocchia di S. Giorgio di Tramonte e di S. Maria di Praglia*, in C. CARPANESE - F.G. TROLESE (edd), *L'abbazia di Santa Maria di Praglia*, Milano 1985, pp. 63-64.

[75] G.M. VARANINI, *Un esempio di ristrutturazione agraria quattrocentesca nella «Bassa» veronese: il monastero di S. Maria in Organo e le terre di Roncanova*, in «Studi storici veronesi Luigi Simeoni», XXX-XXXI, 1980-1981, p. 66 e note 247-249. Quando il vicario del Giberti, nel 1526, tenterà di visitare la chiesa, vi incontrerà un monaco che vi risiedeva con il prete-parroco, il quale lo pregherà di astenersi dall'atto dato che la stessa chiesa godeva dell'esenzione, «bene regebatur et visitabatur per monacos Sancte Mariae in Organo, qui ibi providebant de capellano idoneo» (A. FASANI, *Riforma pretridentina*, cit., p. 135).

Lo scarto temporale tra le prime avventure della congregazione e questi eventi molto più tardi va in ogni modo sottolineato ancora una volta: se a quelle prime avventure si vuole per un momento tornare può essere utile un cenno ai caratteri dell'espansione in Terraferma in due esempi significativi – non tanto per la loro importanza oggettiva quanto come testimoni di orientamenti della giovane congregazione –: mi riferisco al suo ingresso nel monastero di San Fortunato di Bassano (unito all'altro monastero di Santa Lucia del Brenta) e di Santa Maria dell'Arcarotta presso Verona. Sono due monasteri benedettini femminili in decadenza, venuti alla congregazione rispettivamente nel 1411 e qualche tempo prima del 1413[76]. Al di là della loro vicenda, che in questa sede non interessa ripercorrere, è forse bene sottolineare come il monastero bassanese, di valore troppo esiguo per dar da vivere a una comunità monastica, sia affidato dapprima a un prete secolare accompagnato da un chierico e passi poi – nel 1438 – a un piccolo gruppo di chierici secolari capeggiati da un prete, Nicolò di Antonio da Fiesso, per l'attuazione di un progetto di vita comune povera: un progetto non totalmente privo di risonanza sul piano della pastoralità[77].

[76] Per San Fortunato si veda in particolare P. SAMBIN, *Sulla riforma dell'ordine benedettino*, cit., pp. 92-105,123-127; per il monastero veronese G. DE SANDRE GASPARINI, *Origine, ascesa e decadenza di un santuario medievale. San Giacomo al Grigliano presso Verona tra l'ultimo Trecento e i primi decenni del Quattrocento*, in G.B. TROLESE (ed), *Studi di storia religiosa padovana dal medioevo ai nostri giorni. Miscellanea in onore di mons. Ireneo Daniele*, Padova 1997, pp. 115-141; la data precisa dell'ingresso dei Benedettini in Santa Maria non è nota con precisione; si può solo dire che nel 1413 essi erano nel luogo. Su Nicolò da Ferrara apporta nuove informazioni G. MANTESE, *Note su Nicolò di Antonio da Fiesso di Ferrara*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XIII, 1959, pp. 384-390, ora in G. MANTESE, *Scritti scelti*, cit., I, p. 209-214 (ma si tenga presente la correzione apportata all'identificazione del Mantese da F.G. TROLESE, *Ludovico Barbo*, cit., p. 74); E. PEVERADA, *Appunti e documenti su Nicolò da Fiesso*, in «Analecta Pomposiana», XIII, 1988, pp. 49-92.

[77] Sebbene manchino le *ordinationes* del gruppo, pur citate nella bolla pontificia di assegnazione del monastero bassanese, dalla stessa bolla si evince la vita in comune e l'abito pure comune, mentre precedenti indizi sulla scelta della povertà di prete Nicolò si hanno per il periodo ferrarese; la stessa bolla, inoltre, precisa la trasformazione del monastero in chiesa secolare e il ruolo di rettore del sacerdote: si veda in particolare E. PEVERADA, *Appunti e documenti*,

Analogamente, vale la pena rilevare come, in quel di Verona, il Barbo attui l'ingresso dei Francescani osservanti quando, sollecitata dal consiglio cittadino, la comunità benedettina si sposterà al santuario di San Giacomo al Grigliano, ancora nell'immediata periferia della città: la congregazione di Santa Giustina cioè si pone quale giunto di passaggio per altre esperienze religiose in luoghi spesso importanti della Terraferma, appoggiando contemporaneamente chierici e religiosi protesi verso l'osservanza.

Quanto abbiamo testé rievocato non appartiene chiaramente alla storia dei rapporti tra Ordini religiosi e cura d'anime – si deve ricordare che a San Giacomo i patti stabiliti con il consiglio civico prevedevano soltanto l'ufficiatura costante e riservavano ancora una volta a un cappellano i compiti connessi con il servizio pastorale[78] –, ma serve a ricostruire un clima che riesce a spiegare meglio quanto presso tali Ordini accade al riguardo: ed è rievocazione necessaria per non isolare le singole componenti di un insieme, in cui chierici e religiosi sono tutt'altro che separati, come da più parti la storiografia recente va sottolineando, oltre che per un'appropriata avvertenza metodologica, in base a numerosi esempi riconducibili in buona misura proprio all'area veneta[79].

cit., pp. 68-71, pp. 86 e 91 per il cambiamento istituzionale di San Fortunato e la qualifica di *rector* del sacerdote (bolla di Eugenio IV del 23 dicembre 1438).

[78] Archivio di Stato di Verona, *Archivio antico del Comune, Atti del Consiglio*, 56, f. 225v-226r; ma cfr. anche G. De Sandre Gasparini, *Origine, ascesa e decadenza di un santuario medievale*, cit., pp. 131-132.

[79] Limito la citazione a D. Rando, *Presenza mendicante nella diocesi di Treviso*, cit., pp. 361-369: l'autrice, rievocando in particolare vicende come quella di Beltramo da Ferrara, prete con esperienza di parrocchia e fondatore di una *societas* eremitico-penitenziale poi confluita nella congregazione dei Gerolamini, mette in risalto la confluenza di spinte innovative diverse presenti nel mondo veneziano del primo Quattrocento, monastiche, dei Mendicanti, ma provenienti anche dal clero secolare.

6.

Se finora la caratterizzazione degli istituti che abbiamo studiato è in certa misura veneta e veneziana, con i Mendicanti entriamo nell'ambito di istituti sovraregionali per costituzione, anche se profondamente radicati nella geografia e nella società delle aree in cui operano. Da essi appunto abbiamo preso le mosse, ripercorrendo le affermazioni del Pellegrini rispetto all'evolversi del loro rapporto con il clero secolare per la *cura animarum*. Ai frati mendicanti torniamo, considerandoli nel loro insieme almeno in un primo momento, dato che insieme, Predicatori, Minori, Eremitani di Sant'Agostino, Carmelitani, Servi di Maria sono visti nell'opinione dei fedeli – si pensi ai testamenti o alle tendenze religiose dell'associazionismo devoto[80] –, come insieme gli stessi istituti sono andati maturando esperienze, sia pure con ritmi e modi differenziati. Proprio nel periodo del Grande Scisma e della sua faticosa ricomposizione i diversi Ordini – è noto – avevano acquisito o consolidato un comune statuto di privilegi da parte dei vari pontefici, bisognosi del loro appoggio[81]; negli stessi tempi, inoltre, attentati di non scarso rilievo contro quei privilegi, verificatisi in alcuni ambienti d'Oltralpe (specialmente in Irlanda), avevano provocato la formazione di comuni fronti difensivi atti a rinsaldare il processo di uniformazione: basta ricordare al proposito quanto accadde a Bolo-

[80] Dei Mendicanti come di un gruppo omogeneo parla, ad esempio, per la Lombardia quattrocentesca S. FASOLI, *I Minori di S. Francesco Grande di Milano nei testamenti rogati in loro favore (prima metà del secolo XV): riflessioni e spunti*, in *Il Francescanesimo in Lombardia. Storia e arte*, Milano 1983, p. 45; più evidente appare la molteplice attenzione verso tutti gli Ordini nelle confraternite: mi permetto di segnalare il *corpus* statutario padovano da me analizzato, proprio perché copre l'intera città (*Statuti di confraternite religiose di Padova nel medio evo. Testi, studio introduttivo e cenni storici*, Padova 1974).

[81] J. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford 1968, pp. 511-512. Pone in risalto la funzione di «supporto canonico» svolta dalla politica dei papi 'romani' e 'pisani' nei confronti dei Servi di Maria F.A. DAL PINO, *I primi due secoli di storia costituente dei frati Servi di santa Maria dell'ordine di sant'Agostino (1245/47-1431)*, in F.A. DAL PINO, *Spazi e figure lungo la storia dei Servi di santa Maria (secoli XIII-XX)*, Roma 1977, pp. 64-66, ma cfr. anche *infra*, nota 82.

gna presso la 'curia pisana' nel 1410[82] oppure, per restare nel Veneto, l'altro episodio, diverso e tuttavia analogo nella sostanza, dell'accusa di tradimento fatta da parte di Minori, Predicatori, Eremitani, ai Servi di Maria per non essere stati fedeli al patto comune di opposizione al papa 'romano' e 'veneziano' Gregorio XII[83].

Anche per i frati esisteva la prassi del possesso individuale del beneficio ecclesiastico al di fuori di qualsiasi programmazione istituzionale – si deve ricordare peraltro che per i Mendicanti non esisteva il problema della conduzione di chiese dipendenti ma semmai, e solo per alcune eccezioni, quello della continuità del servizio di cura d'anime in chiese annesse ai conventi di antica fondazione già parrocchiali[84]. Assunto normalmente l'ordine sacerdotale, la via verso il beneficio poteva tentare singole persone e perfino i conventi. In effetti, sia pure in misura molto più ridotta di quella visibile nella documentazione riguardante i monaci, esistono esempi multiformi di frati-parroci o cappellani: talora investiti della cura d'anime con un regolare atto vescovile magari per le loro personali competenze funzionali al buon andamento della chiesa[85] o perché, prelati di diocesi 'inesistenti'

[82] F.A. DAL PINO, *Fra Stefano da Sansepolcro priore generale e l'ordine dei Servi tra scisma e conciliarismo (1378-1424)*, *ibidem*, p. 345 e nota 78 (il saggio riprende con qualche ritocco un precedente studio del 1979): il generalato di Stefano è descritto dall'autore come momento assai importante per il consolidamento dell'ormai avvenuta equiparazione dell'Ordine dei Servi agli Ordini mendicanti più antichi in fatto di privilegi pontifici.

[83] L. PESCE, *La Chiesa di Treviso*, cit., I, pp. 515-516; II, pp. 526-527, doc. 45, 1410 ottobre 8: l'atto riguarda il perdono ai frati del locale convento dei Servi per l'infedeltà all'accordo contro la colletta imposta dal papa nel 1407 (nel 1409 Venezia si sottrarrà all'obbedienza), ma giustamente l'autore ne individua il senso più ampio.

[84] È il caso, ad esempio, della chiesa veronese di Santa Eufemia passata agli Eremitani di sant'Agostino nel 1262, o di quella pure veronese di San Tommaso, dei Carmelitani dai primi decenni del Trecento (la questione non è stata analizzata in maniera approfondita, per la prevalente attenzione alla vita interna degli Ordini). Per qualche caso 'eccezionale' di passaggio ai Servi di Maria di una chiesa con tutti i relativi attributi parrocchiali cfr. F.A. DAL PINO, *I primi due secoli*, cit., p. 122 e nota 123 (Foligno 1273 e Bologna 1306).

[85] È il caso della pieve di Coste in diocesi di Treviso, ufficiata nel 1467 da un Carmelitano con collazione vescovile, che risulta *musicus* e grammatico

in partibus infidelium, provvisti del beneficio per sopravvivere (Padova offre al riguardo qualche significativa testimonianza[86]); o ancora entrati nel ministero pastorale per la 'conquista' di una speciale concessione pontificia[87]; oppure in funzione senza nessun permesso ma per loro libera e incontrollata iniziativa al di fuori dell'Ordine di appartenenza e usi a quel *peregrinare* che sembra imprimersi sui costumi di chierici e religiosi in misura crescente con l'avanzare del secolo[88].

in occasione della visita compiuta a 105 parrochie da Galeazzo Capodilista, vicario generale del vescovo Francesco Barozzi (Archivio della Curia vescovile di Treviso, *Visite pastorali antiche*, b. 1, fasc. 2, f. 10: ringrazio mons. Luigi Pesce per la segnalazione).

86 A. RIGON, *Clero e città*, cit., p. 228, nota 39: trattasi di alcuni vescovi *in partibus infidelium* provenienti dagli Ordini mendicanti, ai quali il vescovo Pietro Marcello (1409-1428), che li ha collaboratori, affida in commenda delle parrocchie. Si aggiunga qualche altro esempio, tratto da D. GALLO, *Pietro Marcello*, cit., App., pp. 227, 232: il Carmelitano Francesco da Padova vescovo di Argo è investito in commenda della pieve di Megliadino San Fidenzio nel 1410 e nel 1414 della chiesa di Santa Maria di Montagnana, dove risulta risiedere quando, nel 1428, diventata questa pieve, si designa l'arciprete. Per il fenomeno più in generale cfr. D. HAY, *La Chiesa nell'Italia rinascimentale*, Roma - Bari 1979 (ed. orig. Cambridge 1977), p. 34.

87 Cfr. Archivio della Curia vescovile di Treviso, *Visite pastorali antiche*, fasc. 5, f. 110, 1490 marzo 21: nella pieve di Montebelluna frate Luca dichiara di essere passato da Minore a Benedettino e di avere la cura d'anime nonché la licenza di stare fuori del convento per indulto apostolico (debbo ancora al Pesce questa segnalazione). Sulla politica pontificia riguardo a questo genere di concessioni si veda M. FOIS, *I papi e l'Osservanza minoritica*, in *Il rinnovamento del francescanesimo: l'Osservanza*, Atti dell'XI convegno internazionale, Assisi 20-22 ottobre 1983, Perugia 1985, in particolare pp. 70, 76-77, 90.

88 Al problema ha dedicato pagine molto interessanti di recente D. RANDO, *«Religiosi ac presbyteri vagabundi». Vescovi e disciplina clericale dai Registri delle ammissioni nella diocesi di Trento (1478-1493)*, in *La parrocchia nel medio evo*, cit., pp. 169-207, sulla scorta di una fonte purtroppo altrove mancante: a questo studio rinvio anche per la bibliografia. Per la documentazione di area veneta: un collaboratore del vicario generale Grassetto, ad esempio, nel 1448 gli riferisce che a San Giorgio di Parlena (soggetta alla chiesa di Breganze in diocesi di Padova) ha trovato un frate Servo di Maria «apostatam», armato, concubino, cha ha ferito a sangue la sua donna e poi ha celebrato; nel 1455, in un'altra piccola *villa* della diocesi (Gorgo), alcuni testi dichiarano al visitatore Diotisalvi da Foligno che sei anni prima un Carmelitano era andato a celebrare e amministrare i sacramenti in Quaresima, pur non essendo sacerdote e non avendo nessuna licenza: P. GIOS, *Disciplinamento ecclesiastico sull'Altipiano*

Di tali presenze, in ogni modo, non è possibile valutare l'incidenza reale nella vita religiosa delle diocesi venete; si deve lamentarne la frammentarietà e lo scarso significato, ripetendo, con una forza tanto maggiore quanto minore appare la documentazione al riguardo, le osservazioni già compiute per gli Ordini monastici e canonicali. Neppure il fenomeno della mobilità dei frati e dell'esercizio 'irregolare' del ministero trova attestazioni che vadano oltre il dato occasionale e quindi possano dare l'avvio a riflessioni attendibili sul suo peso concreto nello svolgimento della *cura animarum*. Del resto, in questa sede interessa maggiormente tentare di capire se e quanto gli Ordini mendicanti, piuttosto che i singoli frati, abbiano inserito nelle loro progettazioni il servizio pastorale. Agli istituti quindi è opportuno riandare.

Nella modesta ma significativa campionatura disponibile allo stato attuale degli studi, attira l'attenzione quanto alcune visite pastorali attestano per la diocesi di Padova, bene documentata e studiata in questo tipo di fonti. L'ispezione condotta da un vicario del vescovo alla cattedrale nel 1426 trova infatti che alcuni cappellani non sanno leggere, si fanno sostituire addirittura dai frati mendicanti nell'ufficiatura, come un tal Giovanni Antonio che usa allo scopo un frate minore[89]. Un'altra visita più tarda conduce a un centro della diocesi di una certa importanza, la pedemontana Marostica, dove nel 1488-1489 il vescovo Pietro Barozzi riscontra che la presenza di due conventi di frati minori, uno di conventuali e uno di osservanti, esonera l'arciprete dall'esercitare di persona la cura d'anime[90]. Anche se collocati in ambienti e tempi diversi, i due esempi sono piuttosto eloquenti: in effetti sembrano indicare che in alcuni casi la supplenza

dei Sette Comuni nella seconda metà del Quattrocento. Le visite pastorali dei vescovi di PD, Trento 1992, p. 46; Archivio della Curia vescovile di Padova, *Visitationes*, II, ff. 86v-87r (debbo la segnalazione allo stesso Gios).

[89] A. RIGON, *Clero e città*, cit., p. 225. Lo studioso trae la notizia da D. GALLO, *Pietro Marcello*, cit., App., p. 153, che trascrive l'interessante documento: la deposizione del mansionario Bartolomeo de Villa recita: «capellani mictunt fratres mendicantes; pro Iohanne Antonio vadit unus de ordine Minorum».

[90] P. GIOS, *L'attività pastorale*, cit., p. 201, nota 6.

poteva essere gradita a un clero non sempre e non dovunque attento a soddisfare i suoi doveri pastorali, né spesso in grado di appagare la domanda religiosa dei fedeli.

I frati dunque, quando svolgevano compiti di supplenza, potevano anche allargare l'ambito della loro azione al di là delle chiese conventuali senza suscitare significative contestazioni. E in taluni casi essi in effetti dovettero colmare vuoti esistenti: alle testimonianze testé addotte si può aggiungere qualche preciso indizio rilevato in un'area marginale come quella friulana ma non per questo meno interessante. Qui, a Gemona, in una lite accesa a fine secolo tra il pievano e il convento dei Minori, mentre il guardiano conventuale si appella ai privilegi papali, il pievano realisticamente riconosce che i frati hanno potuto assumersi i principali compiti della *cura animarum* perché la pieve era governata in modo precario da rettori per lo più assenti e da vicari forestieri in continuo avvicendamento[91].

Neppure dovevano registrarsi grandi resistenze da parte del clero secolare nei confronti dei Mendicanti allorché questi esplicavano le loro competenze 'professionali' nei tempi e nelle forme rese consuete da una ormai lunga tradizione – si pensi alle predicazioni solenni –, senza pregiudicare il quotidiano servizio delle parrocchie con i suoi riti e i frutti materiali connessi[92]. Quel clero era ben conscio della sua identità come 'corpo' distinto, contrassegnato da propri privilegi[93], ma aveva una visione dell'impegno parrocchiale normalmente circoscritta a pochi doveri fondamentali quali la corretta amministrazione dei sacramenti e l'ordinata celebrazione dei riti, l'ascolto delle confessioni, un modesto sforzo di catechesi: quei doveri ritenuti

[91] F. DE VITT, *Istituzioni ecclesiastiche*, cit., p. 198.

[92] È quanto osserva anche per la Francia H. MARTIN, *Les predicateurs franciscains dans les provinces septentrionales de la France au XVe siècle*, in *I frati Minori tra '400 e '500*, Atti del XII convegno internazionale, Assisi 18-20 ottobre 1984, Perugia 1986, p. 234.

[93] A. RIGON, *Clero e città*, cit., p. 183: nelle raccolte statutarie del secondo Quattrocento la fratalea esclude chi sia «religiosus ordinis predicantium seu professionis paupertatis vel mendicantium vel monachus», ribadendo in termini più accentuati la propria identità.

bastanti a definire il 'buon prete', secondo quanto gli stessi vescovi o i loro delegati andavano ribadendo nelle visite pastorali[94]. Il riconoscimento del ruolo di 'esperti' dei Mendicanti era dunque nei fatti[95].

7.

Resta tuttavia un campo aperto alla conflittualità con i secolari, sviluppato dall'antico contendere per la cura d'anime parrocchiale. Esso è per lo più ristretto ai riti e agli eventi collegati con la morte. La materia fornisce in questo caso molti esempi: senza volerli recensire tutti, si può fare riferimento a quanto accade a Treviso, dove i patti stabiliti nella prima metà del secolo tra clero secolare ed Eremitani di sant'Agostino fanno capire che c'era stata guerra. In questo, come in altri casi, essa concerneva la parte di offerte che spettava all'uno e all'altro contendente: il documento trevigiano, assai dettagliato e quindi colorito, specifica che la metà delle vesti e degli addobbi funebri, delle corone, dei mantelli, dei cappucci, dei gioielli, dei cavalli con i loro ornamenti, delle armi da difesa o da offesa deve essere data dai frati ai parroci delle parrocchie del defunto, eccettuate le candele offerte per il funerale ed esclusi gli eventuali cimeli da esporre in memoria del morto[96]. Un'altra battaglia, accesa pressocché contemporaneamente nella stessa città tra una parrocchia e i Servi di Maria riguardo alla *quarta* dei legati testamentari, sembra confermare l'ampiezza delle opposizioni[97].

[94] La costatazione è comune: si veda per qualche esempio Z. ZAFARANA, *Cura pastorale, predicazione, aspetti devozionali nella parrocchia del basso medioevo*, in Z. ZAFARANA, *Da Gregorio VII a Bernardino da Siena. Saggi di storia medievale*, a cura di O. CAPITANI - C. LEONARDI - E. MENESTÒ - R. RUSCONI, Firenze 1987 (già edito nel 1984), pp. 201-247; R. BIZZOCCHI, *Clero e Chiesa nella società italiana alla fine del medio evo*, in M. ROSA (ed), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma - Bari 1992, p. 7 e nota 9.

[95] Z. ZAFARANA, *Cura pastorale*, cit., p. 234.

[96] L. PESCE, *La Chiesa di Treviso*, cit., pp. 500-501, doc. 14 (1400-1450).

[97] Archivio di Stato di Treviso, *Corporazioni religiose soppresse*, *Santa Caterina*, b. 4, proc. 224, s.d. (ma databile tra gli anni Venti e Trenta del secolo): liti tra

La materia non è nuova, né per Treviso[98] né per altri luoghi. Antonio Rigon già per il Trecento ha constatato in Padova un'analoga ostinazione nel definire le rispettive quote di offerte funerarie da parte del clero secolare e dei frati predicatori[99] e, sottolineando il perdurare nel tempo delle tensioni nei confronti dei riti della morte, ha reso noto come la pratica dei doppi funerali – uno nella parrocchia del morto e uno nella chiesa dell'Ordine mendicante eletto per la sepoltura – sia stata anche oggetto di consulenza legale da parte di esperti universitari[100]. La legislazione pontificia – si sa – aveva finito con l'adeguarsi, dopo qualche tentennamento, alla *Super cathedram*, emanata da Bonifacio VIII il 18 febbraio 1300, che definiva e limitava i campi di azione pastorale dei Mendicanti per la sepoltura dei loro devoti, decidendo che potesse effettuarsi liberamente nei cimiteri conventuali, ma riservando al clero della parrocchia la *quarta* o *portio canonica*[101]. Divenuta la bolla papale norma di

il convento di Santa Caterina e la parrocchia di Sant'Agostino, che pretendeva la quarta dei legati di tre parrocchiane ai Servi. L'interessante documento m è stato segnalato da Raffaella Citeroni.

98 Una buona esemplificazione è offerta dai Predicatori, che nel 1343 sono in lite con il capitolo e i preti del duomo per il funerale di Alda del fu Gerardino de Bragis giudice, la cui celebrazione presso la chiesa di San Paolo, sottoposta all'Ordine, è rivendicata da ambedue le parti: E. DOMENEGHETTI, *San Nicolò di Treviso dei frati Predicatori dal 1335 al 1365. Storia e documentazione (con edizione di 132 documenti)*, tesi di laurea, Università degli studi di Padova, Facoltà di lettere e filosofia, a.a. 1989-90, rel. F.A. Dal Pino.

99 A. RIGON, *Clero e città*, cit., pp. 268-271, doc. 4, 1325 luglio 22: la composizione per le sepolture prevede che capitolo della cattedrale e clero abbiano una metà di ciò che si porta al funerale (cera, cavalli, armi, vesti ecc.), dedotte le spese per cavallo e armi per la sepoltura sostenute dai frati, e nulla delle offerte di candele e cera.

100 *Ibidem*, p. 135.

101 Per il testo del documento vedi *Conciliorum oecumenicorum decreta*, curantibus J. ALBERIGO - J.A. DOSSETTI - P. JOANNOU - C. LEONARDI - P. PRODI, consultante H. JEDIN, Bologna 1973, pp. 365-369: sull'argomento p. 368: «... de obventionibus omnibus tam funeralibus quam quibuscunque et quomodocunque relictis ..., de quibus etiam quarta sive canonica portio dari sive exigi non consuevit vel non debet de iure, nec non de datis vel qualitercunque donatis in morte seu mortis articulo ... quartam partem, quam auctoritate apostolica taxamus et etiam limitamus, parochialibus sacerdotibus et ecclesiarum rectoribus seu curatis largiri integre teneantur». Per la politica

diritto comune, localmente il tentativo di rispettarne il dettato si combinò con le consuetudini locali in aggiustamenti diversi, come il caso padovano insegna. Restò fisso il punto di riferimento, almeno fino a quando Sisto IV (il francescano Francesco Della Rovere), con la *Regimini universalis Ecclesiae*, conosciuta anche come *Mare magnum*, del 31 agosto 1474, non rinforzò ulteriormente il bagaglio di privilegi dei frati, concedendo a Minori e Predicatori le più ampie facoltà non solo per funerali e lasciti testamentari, ma anche per altri settori qualificanti come la predicazione e la confessione[102].

Al di là di vicende che, inseguite nel dettaglio, possono risultare stucchevoli, v'è da dire che la permanenza in vari ambienti di una problematica di questo genere indica perlomeno il chiaro orientamento degli Ordini mendicanti verso quella che il Rigon chiama *cura animarum defunctorum*, in consonanza perfetta con il clero secolare e con il più generale accentuarsi delle pratiche mortuarie. Era un problema religioso – si ricordi il peso assunto dal purgatorio nel tardo medioevo –, ma era anche un problema economico e, se vogliamo, di ricerca di identità. Può essere illuminante al proposito quanto a Verona nel 1427 si legge nei lamenti della congregazione del clero intrinseco, come cioè alcuni frati vadano predicando che i parroci non debbono celebrare le messe di san Gregorio nelle loro chiese, perché queste sono appannaggio dei Mendicanti, i quali non hanno altri obblighi, al contrario del clero curato legato ai doveri conseguenti al godimento del beneficio[103].

Tali reclami assomigliano curiosamente a quanto si verificava in tempi assai prossimi in altre diocesi d'Italia, se è lecito pensare

pontificia rispetto al problema, e per le connesse opposizioni, cfr. J. Moorman, *A History of the Franciscan Order*, cit., pp. 202-203, 339-349; 511-513.

[102] *Ibidem*, pp. 488, 513; per il testo della bolla si veda il *Bullarium Franciscanum continens constitutiones epistolas diplomata* ..., ed. Ioseph M. Pou Marti, NS, III (1471-1484), Ad Claras Aquas MCMXLIX, pp. 266-276, n. 626: la bolla conferma i privilegi concessi da Eugenio IV che a sua volta si rifà a Clemente IV (1439 novembre 10), aggiungendone di nuovi.

[103] Archivio di Stato di Verona, *Clero intrinseco*, 32, f. 11r, 1427 settembre 5 (è un insieme di registri con numerazione dei fogli autonoma; cito dal primo quaderno).

che le voci giunte al concilio di Basilea verso il 1434 si fondassero su eventi di una certa durata[104]. Si deve peraltro ricordare al riguardo che il concorso dei fedeli verso le chiese dei Mendicanti per la sepoltura e per l'assicurazione di un'efficace azione di suffragio per l'anima è una prassi ormai consolidata, talmente consolidata e tenace che non ha significative incrinature neppure nei luoghi dove in questi tempi la polemica contro i privilegi dei frati era molto accesa, secondo quanto si constata – si permetta un esempio fuori Italia – nella 'calda' Inghilterra[105]. Intorno alla morte le attese dei fedeli e le prestazioni dei frati avevano un buon punto di incontro.

Non a caso su questo piano la famiglia dell'osservanza interna a un ordine come quello dei Minori trovava dei buoni motivi per stabilire una propria caratterizzazione, distinguendosi da consuetudini vigenti. Secondo quanto Enea Silvio Piccolomini, allora vescovo di Siena, ebbe a scrivere nel 1455, i conventi dei Minori osservanti non contendevano sui diritti di sepoltura come quelli dei conventuali, e – osservava ancora – non pregiudicavano i diritti parrocchiali, ponendosi accanto al clero come collaboratori[106]. Cura delle anime dei defunti e cura delle anime dei vivi, quindi, erano viste in modo diverso all'interno degli stessi Ordini, così come in maniera diversa si guardava all'altro importante capitolo dei privilegi pontifici fondanti il godimento dei benefici ecclesiastici 'curati' di chiese non dipendenti per i singoli frati[107]. Proseguiamo brevemente l'indagine guardando ancora all'Ordine dei Minori, che più vistosamente – e con maggior dovizia di studi – conosce e testimonia la difficile coesistenza dei conventuali e degli osservanti lungo il corso del secolo.

[104] Cfr. *supra*, testo e nota 4.

[105] J. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order*, cit., p. 349.

[106] G. HOFER, *Giovanni da Capestrano. Una vita spesa nella lotta per la riforma della Chiesa*, a cura di A. CHIAPPINI, L'Aquila 1955, p. 610.

[107] M. FOIS, *I papi e l'osservanza,* cit., pp. 70, 76-77, 82: riguardo alle licenze pontificie a singoli conventuali va citato in particolare Sisto IV (1471-1484) per il grande numero di queste rispetto a una prassi che registrava già in precedenza un andamento progressivo, con l'unica eccezione di Paolo II (1464-1471).

8.

L'impianto e la diffusione delle fondazioni francescane osservanti nel Veneto, sorrette dalla grande predicazione, sono ampiamente noti: se c'è qualcosa da mettere in rilievo nelle modalità dei nuovi insediamenti è la loro 'geografia', dato che ora i frati minori, nella Terraferma veneta come altrove – si pensi all'attigua Lombardia[108] –, vanno oltre le città più importanti e si inoltrano nei centri minori, in qualche caso raggiungendo nuclei abitati della campagna di dimensioni assai modeste, non rifuggendo neppure – è il caso dell'isola di Garda – da luoghi solitari, per quella specie di «strabismo», per usare un'espressione di Grado Merlo, che li fa guardare contemporaneamente all'eremo e alla piazza[109]. Orbene, rispetto alla *cura animarum*, almeno a stare alla sua immediata e più normale accezione, gli istituti francescani dell'osservanza si presentano con un sostanziale distacco. Il caso di Padova, bene illustrato, può essere a tal proposito illuminante, anche se – è bene avvertirlo subito – ha delle sue peculiarità non riproducibili altrove. Come si sa, a Padova la chiesa osservante di San Francesco, avviata nel 1416, fu preceduta da un ospedale intitolato al santo, che avrebbe dovuto, nell'originario progetto dei fondatori, ospitare un gruppetto di frati dell'Ordine dei Minori osservanti o di un altro ordine *de observantia* per il servizio religioso ai malati; sopravvennero chiesa e convento autonomi e 'separati', mentre la cura d'anime degli infermi fu affidata a un prete secolare. Ora, alla fonte di tale 'indipendenza' – tanto più singolare in quanto l'assistenza religiosa agli infermi poteva ben inserirsi nella tensione osservante

[108] Una buona visione di insieme del progressivo ampliamento degli insediamenti minoritici conventuali e osservanti quattrocenteschi si ha in A. SCOTTI - L. SEBASTIANI, *Per una storia degli insediamenti francescani in Lombardia in età moderna*, in *Il Francescanesimo in Lombardia*, cit., tavv. di pp. 35 e 36: risulta evidente il dinamismo molto maggiore degli osservanti al di là dei centri maggiori.

[109] G.G. MERLO, *Dal deserto alla folla: persistenti tensioni del francescanesimo*, in *Predicazione francescana e società veneta nel Quattrocento: committenza, ascolto, ricezione*, Atti del II convegno internazionale di studi francescani, Padova 26-28 marzo 1987, Padova 1995 («Le Venezie francescane», NS, VI, 1989, 1, volume monografico, p. 64).

verso la riproposizione del modello originario francescano – a buona ragione, mi pare, è stato visto il desiderio dei frati di non rischiare l'inserimento nelle maglie dell'ordinamento parrocchiale, e quindi di evitare possibili concorrenze e conflitti. Può essere interessante anche notare che quando i frati avvertono l'esigenza di collaborare al servizio sacramentale dei malati, adducendo tra gli altri il motivo profondamente 'pastorale' della loro possibilità di farsi intendere da stranieri per la varietà di conoscenze linguistiche – siamo nel 1444 –, pure allora le loro presenze nell'ospedale sono frammentarie e poco significative. La rinuncia alla cura d'anime sembra dunque voluta e persistente, così che il processo di erosione della parrocchia, legato all'accentuazione del carattere 'clericale' dell'ospedale avviata almeno dalla metà del secolo, non ha la partecipazione della comunità osservante: questa si dedica a un altro tipo di pastoralità, incentrata sulla predicazione e altrettanto o ancora di più – si badi – sulla confessione accompagnata dalla direzione spirituale[110].

Nelle chiese dei frati minori come in quelle dei Domenicani – e non solo degli osservanti –, in effetti, oltre all'ufficiatura liturgica, la predicazione e la confessione costituiscono il cuore dell'offerta religiosa ai fedeli, che, evidentemente, non sono gli abitanti della zona in cui esse si trovano, ma provengono da territori molto più vasti e senza precisi confini. E nel quotidiano – vale a dire al di fuori delle grandi campagne dei celebri predicatori francescani – tra predicazione e confessione, è quest'ultima oggetto di più compatta e assidua frequentazione, per l'ormai ampia competenza acquisita in materia dai frati, del tutto consonante con il desiderio dei fedeli di sfuggire al più stretto controllo dei parroci. Lo si constata, ad esempio, in talune visite pastorali, come, nel cuore del secolo, quella effettuata a Legnago dal vescovo Ermolao Barbaro, nella quale l'ordinario apprende dalla viva voce dell'arciprete che pochi vanno a confessarsi

[110] Per l'insieme della vicenda cfr. S. COLLODO, *Religiosità e assistenza: l'ospedale e il convento di San Francesco dell'osservanza*, in S. COLLODO (ed), *Una società in trasformazione. Padova tra XI e XV secolo*, Padova 1990 (già edito nel 1983), pp. 473-538.

nella chiesa plebana, ma quasi tutti vanno dai Mendicanti[111]. Analogamente intorno agli stessi anni il visitatore segnala a Padova che i parrocchiani di San Tommaso martire preferiscono andare a confessarsi presso frati predicatori[112]. Simile constatazione produce l'esame dei testamenti, nei quali non rari sono il ricordo e la citazione del frate anche direttore di coscienza, *pater spiritualis*[113]. Se poi si riesce a disporre di visite in cui l'ordinario, potendo e volendo esercitare la sua autorità al di là delle esenzioni, ispeziona sistematicamente le chiese degli stessi Mendicanti, la persistenza nel tempo di questa attitudine risulta chiaramente. Nonostante il balzo cronologico al quale si è costretti, meritano almeno una segnalazione al riguardo le visite di Gian Matteo Giberti degli anni Trenta-Quaranta del Cinquecento, uniche per completezza: non può non colpire il reiterato ammonimento del visitatore, nei conventi francescani e domenicani di molte cittadine della diocesi veronese, ad astenersi dal confessare senza l'autorizzazione vescovile e la conoscenza precisa dei casi riservati. L'insistenza è segnale indubbio di una prassi diversa largamente diffusa[114].

[111] *Ermolao Barbaro*, cit., p. 20: «de confessione pauci veniunt, sed fere omnes vadunt ad Mendicantes»; un cappellano: «quamplures vadunt ad fratres» (visita del 25 agosto 1454).

[112] P. Gios, *Aspetti di vita religiosa e sociale a Padova durante l'episcopato di Fantino Dandolo (1448-1459)*, in G.B. Trolese, *Riforma della Chiesa*, cit., p. 196; la visita, del 12 febbraio 1458, ora pubblicata, fa dire al parroco che i parrocchiani «vadunt ad Sanctum Augustinum» (la chiesa domenicana) «et alibi ad libitum»: P. Gios, *Vita religiosa e sociale a Padova. La visita pastorale di Diotisalvi da Foligno alle parrocchie cittadine (1452-1458)*, Padova 1997, p. 125.

[113] Si vedano ad esempio i testamenti monselicensi citati da P. Gios, *Visite pastorali e amministrazione della giustizia alla metà del Quattrocento*, in A. Rigon (ed), *Monselice. Storia, Cultura e arte di un centro «minore» del Veneto*, Monselice (Padova) 1994, p. 245 (il riferimento specifico è ai Domenicani di Santo Stefano).

[114] A. Fasani (ed), *Riforma pretridentina della diocesi di Verona*, cit., II, pp. 816, 917; III, p. 1302 (Legnago, San Francesco dei Minori conventuali); II, p. 816; III, p. 1302 (Legnago, Sant'Antonio dei Minori osservanti); II, p. 825 (Porto di Legnago, Santa Maria dei Domenicani); II, p. 995; III, p. 1334 (Soave, Santa Maria in Monte dei Domenicani): il Giberti va oltre gli avvertimenti e i divieti controllando le persone dei confessori con un formale atto di ammissione all'amministrazione del sacramento.

D'altronde, le osservazioni testé compiute sono del tutto adeguate a quanto conosciamo della storia degli Ordini mendicanti in generale, e altrettanto bene si adattano a quanto le grandi campagne di predicazione del secolo andavano propagando e a quell'altra più silenziosa ma non meno efficace opera di educazione religiosa che i frati compivano attraverso gli scritti[115]. Non è il momento di tornare su questi aspetti, se non per ricordare nell'ambito dell'osservanza francescana – che rappresenta in maniera più incisiva gli indirizzi anche pastorali dell'Ordine dei Minori – come un Bernardino da Siena dichiarasse la sua preferenza per il predicare rispetto non solo alla messa, ma pure all'amministrazione dei sacramenti[116]; o quanto un Giovanni da Capestrano ponesse l'accento sulla frequenza alla confessione piuttosto che al sacramento eucaristico[117]; oppure ancora, se si vuole andare a una esemplificazione più consona con l'area di cui ci stamo occupando, come un Giacomo della Marca si adoperasse assiduamente a confessare in quel di Udine e con altrettanto impegno si dedicasse alla direzione spirituale del patriziato veneziano[118]: sono visioni dell'azione pastorale con tonalità diverse, ma tutte riconducibili a quegli obiettivi di

[115] Ricordo soltanto tra i molti studi sul tema R. RUSCONI, *«Confessio generalis». Opuscoli per la pratica penitenziale nei primi cinquanta anni dalla introduzione della stampa*, in *I frati Minori tra '400 e '500*, cit., pp. 189-227: è superfluo rammentare che le opere citate appartengono non solamente ai Francescani, ma anche ad altri Mendicanti e canonici regolari; singolare il caso della benedettina *Confessione generale per donne religiose et donne maritate, vedove et donzelle*, stampata a Venezia nella prima metà del Cinquecento (p. 215).

[116] STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'«osservanza» come problema dell'attività pastorale*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Atti del XVI convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Todi 9-12 ottobre 1975, Todi 1976, p. 204: l'autore fonda l'affermazione sulle prediche volgari di piazza del Campo di Siena.

[117] La riserva verso la comunione eucaristica del capestranese è spiegata nel contesto delle sue note posizioni nei confronti degli Utraquisti; chiaramente appare la preferenza alla confessione in prediche come quelle tenute a Breslavia (G. HOFER, *Giovanni da Capestrano*, cit., pp. 405, 508-510).

[118] A. RIGON, *San Giacomo nell'Italia settentrionale*, in S. BRACCI (ed), *San Giacomo della Marca nell'Europa del '400*, Atti del convegno internazionale di studi, Monteprandone 7-10 settembre 1994, Padova 1997, pp. 183, 186.

formazione religiosa e morale degli individui e delle collettività propri della predicazione del tempo che ben conosciamo.

Confessione abbinata alla predicazione in direzione di una catechesi ampiamente operante, e quindi priva di confini 'strutturali' come quelli delle circoscrizioni delle parrocchie, sono dunque le vie della speciale cura d'anime voluta dai Mendicanti, e dagli osservanti in modo peculiare, nel corso del Quattrocento. Al di sopra e pure dentro le istituzioni ecclesiastiche i frati propongono i modelli di comportamento: anche – ribadisce una assai nota constatazione – per i chierici, se si bada alla fortuna di un trattato come lo *Speculum clericorum* di Giovanni da Capestrano, opera per nulla astratta, dato che seguì un ciclo di sermoni tenuto ai preti di Trento riuniti in sinodo nel 1439[119].

9.

È ben vero che quanto andiamo dicendo si attaglia alla corrente osservante viva tra i Francescani già dai primi decenni del secolo e visibile, con una certa ampiezza, in conventi di Ordini diversi generalmente più tardi e con alterne vicende. Al quesito spontaneo, se e come in altre comunità dei Mendicanti sia stato avvertito il problema della *cura animarum*, è arduo dare risposte plausibili, data la scarsa riflessione storiografica esistente su questo tema. Qualche nota aggiuntiva va in ogni modo proposta, almeno per l'Ordine che più si accostò ai Minori per la sua storia e per il corredo di privilegi[120], ossia per i Domenicani. Nelle loro

[119] G. HOFER, *Giovanni da Capestrano*, cit., p. 215-220: è interessante notare con l'autore che la parte più ampia del trattato è riservata ai castighi che attendono i preti indegni, nonché l'impostazione 'giuridica' dell'opera, consonante con la formazione culturale del capestranese. Sottolinea l'impegno dell'osservanza nei confronti del clero K. ELM, *L'osservanza francescana come riforma culturale*, in *Predicazione francescana*, cit., p. 17; ne limita la portata 'riformistica', con riguardo particolare a Bernardino da Siena, G. MICCOLI, *Bernardino predicatore: problemi e ipotesi per un'interpretazione complessiva*, in *Bernardino predicatore*, cit., pp. 33-37.

[120] Si veda al riguardo il testo della *Regimini universalis Ecclesiae*: Sisto IV estende ai Predicatori i privilegi dei Minori («... cum Praedicatorum sicut

fondazioni venete l'osservanza si impose con qualche difficoltà e solo parzialmente, nonostante il fortunato avvio dell'ultimo Trecento[121]. Nella seconda metà del secolo ne avevano accolto gli obiettivi con una formale adesione i conventi di Verona e di Vicenza, mentre a Venezia resisteva osservante soltanto San Domenico di Castello[122]; né l'affermazione osservante sembra piena nell'intero territorio della Repubblica veneta dopo il formale riconoscimento della congregazione osservante di Lombardia del 1459[123], se nel 1470 vi si contavano nove conventi e mancavano ancora all'appello case d'antica e prestigiosa tradizione come quella padovana[124].

Si deve aggiungere che neppure le propaggini costituite da piccoli insediamenti con cura d'anime – quegli ospizi o vicariati che tanto sembrano caratterizzare parte del panorama lombar-

et ... Minorum ordinum professores pro fidei catholicae diilatatione continue indefesse laborent, fructusque afferant in Dei Ecclesia salutares, ... ut quos pares labores, pariaque merita coniungunt, paria coniungant privilegia et favores»). L'osservanza fu introdotta a San Domenico di Castello tra la fine del 1391 e i primi mesi del 1392, e non molto dopo nel convento dei Santi Giovanni e Paolo: promotori ne furono il maestro generale Raimondo da Capua e Giovanni Dominici.

[121] Per una visione d'insieme cfr. V. ALCE, *La riforma dell'ordine domenicano nel '400 e nel primo '500 veneto*, in G.B. TROLESE, *Riforma della Chiesa*, cit., pp. 333-343.

[122] *Ibidem*, pp. 341-342, per l'interessante vicenda del convento veneziano dei Santi Giovanni e Paolo, tornato al conventualismo dopo aver accettato per un certo tempo l'osservanza; p. 339 per i conventi di Verona e di Vicenza (si deve correggere la data d'introduzione dell'osservanza a Verona: non 1477, ma 1448). Da notare che a Padova l'osservanza si impone solo con la fondazione di un nuovo convento nel 1499 (P. GIOS, *L'attività pastorale*, cit., pp. 219-220), e che altrettanto lontani dall'accettare l'osservanza sono i Domenicani di Treviso (L. PESCE, *La Chiesa di Treviso*, cit., p. 481 e nota 165: l'autore ipotizza che per le comunità domenicane vi fosse meno necessità di riforma, date le direttive e l'autorevolezza dei capitoli generali).

[123] Si veda il riepilogo degli avvenimenti connessi con il riconoscimento pontificio in S. FASOLI, *Tra riforme e nuove fondazioni: l'osservanza domenicana nel ducato di Milano*, in «Nuova rivista storica», LXXVI, 1992, pp. 422-425.

[124] *Ibidem*, pp. 425-426: il ducato di Milano ne conta 7, 5 la repubblica di Genova, 3 sono nello stato estense, 2 nella repubblica di Firenze, 2 a Mantova, 1 nel marchesato del Monferrato, 9 tra Emilia, Romagna, Marche, Abruzzo, per un totale di 38 conventi riformati.

do[125] – hanno una consistenza tale da poter far pensare a influssi del rinnovamento osservante nel contado[126]. Ciononostante sembra indubitabile che una certa attività pastorale, consonante nella sostanza a quanto avveniva presso gli osservanti, si sia espressa anche presso i conventuali, con significative irradiazioni nei centri minori. Sembrano provarlo testimonianze particolarmente ricche quali, per la diocesi veronese, le visite pastorali gibertine, testimoni di consuetudini di un certo spessore pur nella loro datazione piuttosto lontana dai tempi di cui ci stiamo occupando: a Soave, ad esempio, dove una *domus* di Domenicani conventuali si è stabilita intorno al 1443[127], verso gli anni Trenta del Cinquecento si celebra, si predica, si confessa in una chiesa *satis condecenter ornata*; in tempi analoghi a Porto di Legnago

[125] *Ibidem,* pp. 475-476: l'autore segnala come «elemento di novità» appunto la formazione di piccole comunità officianti chiese del contado, soggette a un convento, in quanto indizi, sia pure di ineguale rilievo, della capacità di penetrazione chiaramente 'pastorale' dispiegata da alcuni centri domenicani maggiori verso aree più vaste di quelle urbane.

[126] Un esempio potrebbe essere costituito dall'ospizio di Santa Giuliana nella collina di Verona, concesso dalle monache di San Martino d'Avesa ai Domenicani di Santa Anastasia nel 1451, e confermato ai frati da Nicolò V, con il divieto di farne un convento: un ospizio eretto in vicariato, costituito da chiesa, alcune abitazioni e un orto (G.B. BIANCOLINI, *Notizie storiche*, cit., III, pp. 142-143). Ancora un piccolo insediamento si ha verso il 1479 a Monteberico presso Vicenza, alle dipendenze di Santa Corona, istituito da una confraternita (G. MANTESE, *Memorie storiche della Chiesa vicentina*, III, parte II, Vicenza 1964, pp. 407, 979-980): dell'uno e dell'altro luogo tuttavia si sa assai poco. Gli elenchi di sedi domenicane della *provincia utriusque Lombardiae* forniti da S.L. FORTE, *Le province domenicane in Italia nel 1650. Conventi e religiosi*, V: *La «Provincia utriusque Lombardiae»*, in «Archivum fratrum Praedicatorum», 41, 1971, pp. 325-458, pur essendo tardi, hanno una certa utilità nel segnalare questi piccoli insediamenti, che infatti all'epoca sono ancora presenti in aree come quella lombarda o, per fare un altro esempio, emiliana, testimoniando la vitalità di alcune 'case-madri' in particolare.

[127] G.B. BIANCOLINI, *Notizie storiche*, cit., II, p. 560. Per le vicende quattrocentesche non si hanno altre informazioni, se non quelle fornite da S.L. FORTE, *Le province domenicane in Italia nel 1650. Conventi e religiosi*, VI: *La «Provincia Sancti Dominici Venetiarum»*, in «Archivum fratrum Praedicatorum», 42, 1972, pp. 151-152; di qualche utilità è anche il volumetto P. BRUGNOLI (ed), *La chiesa di Santa Maria dei Domenicani a Soave. Un recupero e una valorizzazione*, pur riguardando specialmente gli aspetti artistici dell'edificio (vi si vedano in particolare i contributi del P. BRUGNOLI e di A. MALAVOLTA).

nella chiesa di Santa Maria *Ordinis Praedicatorum conventualium*, i frati incontrano la riprovazione del vescovo perché confessano senza suo mandato[128]. Un'attività pastorale di qualche peso pare insomma aver caratterizzato l'Ordine dei Predicatori al di là dei suoi problemi interni e oltre i limiti tipicamente urbani delle origini, spingendolo ulteriormente verso centri di minore importanza (dei quali tuttavia non si debbono dimenticare i lineamenti di «quasi-città»[129] o di borghi di un certo rilievo nella strutturazione del territorio)[130].

Se si vuole, infine, tracciare un'immagine di insieme delle modalità di insediamento dell'Ordine nel Quattrocento per individuare l'impianto della sua attività pastorale, si può affermare che più dei Minori i frati di san Domenico della Terraferma veneta restarono ancorati alla città o agli agglomerati con vocazione semiurbana. Ed è proprio nell'ambito di questi ultimi che andrebbe vagliato con maggiore attenzione il loro ruolo pastorale. Può essere infatti denso di significato il fatto che il vescovo padovano Pietro Barozzi, visitando il convento di Santa Maria delle Grazie di Este, trovi che la predicazione quaresimale dei frati ha ottenuto ampio successo presso la cittadinanza[131] o che, ancora in diocesi di Padova, a Monselice, il locale convento di Santo Stefano nel corso del Quattrocento fosse oggetto di

[128] A. FASANI, *Riforma pretridentina*, cit., I, p. 391; II, pp. 674, 995 (Soave, visite del 1529, 1530, 1532), p. 825 (Porto, visita del 1530).

[129] Per l'espressione e la problematica inerente a questi insediamenti provvisti di caratteri semi-urbani si veda G. CHITTOLINI, *«Quasi-città». Borghi e terre in area lombarda nel tardo medioevo*, in «Società e storia», XIII, 1990, pp. 3-26.

[130] È il caso del piccolo centro di Soave, in età veneta vicariato con alcune *ville* soggette (G.M. VARANINI, *Il distretto veronese nel Quattrocento. Vicariati del comune di Verona e vicariati privati*, Verona 1980, p. 184); cfr. anche *supra*, note 114 e 127.

[131] P. GIOS, *L'attività pastorale*, cit., p. 209 e nota 39: «in Quadragesima predicant cum bona gratia oppidanorum». Da notare che il convento è di fondazione quattrocentesca, derivando dalle diposizioni testamentarie di Taddeo d'Este, morto nel 1448; alcune notizie in A. GLORIA, *Il territorio padovano illustrato*, Padova 1862 (Sala Bolognese 1974), parte II, l. III, p. 24, ma si veda anche P. BALAN, *La chiesa e il convento di S. Maria delle Grazie in Este*, Bologna 1889.

attenzioni particolari da parte dei fedeli, tanto più in quanto la sua esistenza si deve attribuire a questo secolo, mentre tentativi precedenti di insediamento domenicano erano rimasti senza esiti concreti[132]. Con tali limiti, un'accentuazione della presenza dei Predicatori nel contado sembra dunque emergere anche da questi sparsi frammenti di una storia in buona parte da costruire: anche al di là dell'osservanza – si deve aggiungere –, sebbene resti assodato che la corrente osservante contribuì non poco a dare nuova linfa a conventi grandi e piccoli, in qualche caso diffondendosi per contagio, a provare la sua buona potenzialità di espansione, come insegna il caso della Santa Corona di Vicenza, divenuta osservante con l'immissione di frati veronesi[133].

Riguardo all'assunzione specifica della cura d'anime, né per le principali città venete né per l'area della Terraferma analizzata in questa sede si registrano eventi che possano far pensare a un reale coinvolgimento dei Domenicani osservanti nel ministero parrocchiale. Ne sembra un buon indizio l'assenza di quei segni di conflittualità con il clero secolare che altrove – si pensi al caso ben studiato di Genova – accompagnarono l'ingresso dei frati in chiese-parrocchie[134]. Se qualche motivo di scontro esiste – e non solo per i Domenicani ma anche per gli altri Ordini mendicanti e perfino per istituti di canonici regolari –, esso riguarda ambiti del tutto estranei alla *cura animarum*, come la partecipazione agli

[132] A. RIGON, *Le chiese dei centri minori nel medioevo: l'esempio di Monselice*, in «Archivio veneto», serie V, CXXII, 1991, 137, pp. 216-217 (poi ripreso in A. RIGON [ed], *Monselice*, cit., p. 224); della risonanza dell'opera dei frati presso i fedeli dà qualche attestazione P. Gios (cfr. *supra*, nota 112). La rassegna di S.L. FORTE, *Le province domenicane*, cit., VI, p. 145, riporta versioni varie della fondazione: prima del 1308 e verso il 1445, per iniziativa dei Capodivacca.

[133] G. MANTESE, *Memorie storiche*, cit., pp. 403-404; a nota 11 l'autore riporta un passo della *Chronica che comenza dell'anno 1400* (ma si veda a suo riguardo G. ORTALLI, *Cronisti e storici del Quattrocento e del Cinquecento*, in *Storia di Vicenza*, III/1: F. BARBIERI - P. PRETO [edd], *L'età della Repubblica veneta [1404-1797]*, Vicenza 1898, pp. 359-361), che all'anno 1463 riferisce come fossero stati «cazà fora dal convento ... tutti li frati conventuali» e fossero stati messi gli osservanti «de quelli di Sant'Anastasia di Verona».

[134] V. POLONIO, *La Chiesa genovese fra Quattro e Cinquecento*, cit., pp. 20-21.

oneri fiscali imposti dalla Dominante[135]. I conventi domenicani veneti, insomma, si muovono in una direzione tutta improntata a prudenza: anche, e forse maggiormente quelli osservanti, invitati del resto a tenere un comportamento siffatto dagli stessi capitoli generali della congregazione[136]. D'altronde, nella Terraferma veneta gli stessi osservanti, siano essi Minori o Predicatori, si insediano in chiese con funzione parrocchiale solo raramente[137]; mentre, poi, per i Minori non è raro il caso di erezioni conventuali nuove o di sostituzioni a comunità ormai spente o in irreparabile declino, i Domenicani dell'osservanza in genere non stabiliscono sedi concorrenti, diversamente da quanto avviene – per fare qualche esempio – in città come Firenze o Milano[138].

È ora il caso di ritornare sugli Ordini mendicanti nel loro complesso, per accennare a un fenomeno a tutti comune. Ecco dunque un ultimo comma al grande capitolo della loro operosità pastorale: vale a dire l'interessamento ai laici attraverso le organizzazioni associative dei devoti che più da vicino assorbirono il 'messaggio' dei frati – i terziari[139] –, e degli altri fedeli che

[135] Un'annosa diatriba, ad esempio, si registra a Verona, con reiterate prese di posizione da parte della congregazione dei parroci, di conventi, ma anche di monasteri di canonici regolari (come i Lateranensi). Per qualche esempio cfr. Archivio di Stato di Verona, *S. Anastasia Processi*, reg. 281, 283; *S. Bernardino Processi*, reg. 111, 114; *Archivio antico del Comune*, *Ducali*, reg. 10, ff. 24v-26v (l'ultimo caso riguarda San Leonardo dei canonici Lateranensi).

[136] Ricordo soltanto una delle *admonitiones* del capitolo di Venezia del 1492, in cui si vieta ai conventi di chiedere «licentiam communicandi personas seculares in multitudine, cum hoc sit gravamen et onus conventibus nostris inducere et ad indignationem sacerdotes seculares provocare»: R. CREYTENS - A. D'AMATO, *Les actes capitulaires de la congregation dominicaine de Lombardie (1482-1531)*, in «Archivum fratrum praedicatorum», 31, 1961, p. 268.

[137] Qualche esempio di concessione di chiese parrocchiali si ha per altre zone: si veda S.L. FORTE, *Le province domenicane*, cit., V, p. 442, 443: Sestri Levante, su breve di Paolo II (1469) la comunità locale concede la chiesa parrocchiale di suo giuspatronato ai Domenicani; Soncino, su breve di Martino V (1426) il parroco con il consenso del popolo trasferisce la cura d'anime agli stessi.

[138] V. ALCE, *La riforma dell'ordine domenicano*, cit., p. 340.

[139] Il problema del rapporto fra terziari e frati ha avuto negli ultimi decenni nuova attenzione. Ricordo soltanto per il Veneto il caso padovano, illustrato da A. RIGON, *I Penitenti di san Francesco a Padova nel XIV e XV secolo*, in M.

ne accettarono la guida religiosa nelle confraternite, proliferate accanto ai conventi in misura veramente cospicua nel corso del secolo, con significative accentuazioni nei momenti 'forti' della storia degli Ordini, quali i cicli solenni di predicazione. Specialmente le confraternite, nonostante lo spirito autonomistico che sembra talvolta animarle, costituirono un vero canale di mediazione tra Ordini e società[140], allargando la loro influenza sui comportamenti morali e religiosi di gruppi tendenzialmente vasti di uomini e donne: il corpo sociale della confraternita – si deve ricordare – non è un *populus* ben definito come quello delle parrocchie, ma raccoglie fedeli di più circoscrizioni parrocchiali, dando soddisfazione alla loro domanda religiosa e assistendoli sacramentalmente, esercitando quindi una sorta di cura d'anime di fatto[141].

10.

Se dunque riandiamo alle osservazioni compiute finora, possiamo dire che gli Ordini religiosi quattrocenteschi hanno interpretato la *cura animarum* in diverse maniere, ma in qualche modo l'hanno interpretata, dato che, tesi a un'azione di 'riforma' della Chiesa, in buona misura formati da religiosi insigniti del sacerdozio, sollecitati da richieste di stampo diverso – da quelle del papato a quelle delle popolazioni locali –, non potevano farne a meno. Resta chiaro che le più ovvie 'sperimentazioni' furono quelle degli Ordini canonicali, che tuttavia ebbero breve durata nella loro genuina originalità, cioè nel connubio tra *devotio* individuale, vita comunitaria monastica e ministero sacerdotale, per assumere le più ovvie forme della chiesa-parrocchia,

D'ALATRI (ed), *Il movimento francescano della penitenza nella società medievale*, Roma 1980, pp. 298-304 per il Quattrocento.

[140] Parafraso R. BIZZOCCHI, *Clero e chiesa nella società italiana alla fine del medio evo*, in M. ROSA (ed), *Clero e società*, cit., p. 20.

[141] L'argomento è oggetto di studi numerosi, limito dunque la citazione alla recente rassegna di L. PAMATO, *Le confraternite medievali. Studi e tendenze storiografiche*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo ed età moderna* («Quaderni di storia religiosa», V), pp. 9-51.

come insegna il caso del Sant'Agostino di Vicenza. Nel diverso tragitto dei Benedettini riformati di Santa Giustina, così vicini peraltro nelle persone al movimento canonicale, la cura d'anime, volutamente respinta nella sua forma istituzionale per molto tempo, rientra a far parte delle preoccupazioni dei monaci per forza di cose nelle chiese soggette, in modo speciale in quelle chiese che si trovano nei punti nevralgici delle grandi tenute ristrutturate in una nuova promozione di bonifica: in questo senso la penetrazione monastica nella campagna si rinnova, dopo i silenzi trecenteschi, ma con una congiunzione di interessi economici, di controllo sociale e di educazione religiosa molto diversi dai tempi precedenti, e giungendo anche talora – come nella 'bassa' padovana – a imprimere qualche correzione al sistema ecclesiastico vigente[142].

Gli Ordini mendicanti si pongono in una prospettiva ancora diversa: anch'essi fuori delle strutture parrocchiali, offrono un loro servizio pastorale fatto essenzialmente di predicazione e direzione delle coscienze a larghi strati della popolazione che ben si ritrovano nella proposta, specialmente degli osservanti, di una «religiosità media»[143] individuale e di un risanamento ordinato della società, come altrettanto bene si riconoscono nell'offerta di sicurezze per il destino ultraterreno. Accade così che in maniera più accentuata per loro si verifichi un progressivo allargamento di azione all'interno della città e al di là delle sue mura: e non solo perché progredisce nello scorcio del Quattrocento il conferimento di benefici ecclesiastici con cura d'anime ai singoli frati moltiplicandosi le licenze pontificie e vescovili[144],

[142] Un caso significativo è quello riguardante gli aggiustamenti decisi dall'autorità vescovile nella zona di Villa del Bosco, per i chiari legami con la presenza dei Benedettini di Santa Giustina: cfr. G. De Sandre Gasparini, *Contadini, chiesa, confraternita*, cit., in particolare pp. 97-99.

[143] Traggo l'espressione da Z. Zafarana, *Per la storia religiosa di Firenze nel Quattrocento. Una raccolta privata di prediche*, in Z. Zafarana, *Da Gregorio VII*, cit., p. 287 (il saggio è del 1968).

[144] Cfr. *supra*, testo corrispondente alle note 101-102, per il ruolo del papato, in particolare di Sisto IV; riguardo ai vescovi si deve segnalare, come assai significativo, il disciplinamento dell'assegnazione a religiosi della cura d'anime

ma anche perché, se la grande predicazione resta tipicamente urbana – per un Bernardino da Siena e per i suoi successori[145] –, gli insediamenti conventuali si estendono al di là dei centri di maggiore importanza, negli agglomerati semiurbani dei contadi e in luoghi di più modesta entità, o addirittura isolati, della campagna, secondo quanto le esemplificazioni già addotte dimostrano pur nella loro frammentarietà[146].

Ma v'è dell'altro. Proprio fuori della cerchia delle mura cittadine nel corso del Quattrocento si pongono dei punti di aggregazione religiosa che trascendono le città con le loro diocesi: sono i santuari mariani, alla gestione dei quali sovraintendono per lo più gli Ordini religiosi, frati mendicanti in testa: non soltanto Francescani e Domenicani, ma Servi di Maria, Carmelitani e altri gruppi affini. Senza voler produrre un'esemplificazione esaustiva, è sufficiente ricordare l'affidamento all'ordine dei Servi della chiesa mariana di Monteberico (1435)[147] o l'autentica proliferazione degli edifici sacri eretti in onore di Santa

operato da vescovi 'riformatori' quali il padovano Barozzi o più tardi il veronese Giberti (P. GIOS, *L'attività pastorale,* cit., p. 199-212; A. PROSPERI, *Tra evangelismo e controriforma*, cit., pp. 194-198). Restano in ogni caso tutti da studiare alcuni passaggi di chiese di conventi allo stato di parrocchie, attestati sia pure in misura ridotta: un buon esempio può essere costituito dalla chiesa veronese degli Eremitani, che è definita parrocchiale solo nelle visite gibertine (A. FASANI, *Riforma pretridentina*, cit., III, p. 1520 per la prima citazione del 1529).

[145] Ricordo per Bernardino, tra le molte possibili, le osservazioni in proposito di G.B. BRONZINI, *Le prediche di Bernardino e le tradizioni popolari del suo tempo*, in *Bernardino predicatore*, cit., pp. 136-137 e di STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'«osservanza»*, cit., pp. 188-189; quelle note restano valide anche per un Giovanni da Capestrano o un Bernardino da Feltre, per citare solo alcuni dei più tardi predicatori francescani.

[146] Per tale espansione evidenzia motivi non solo 'interni', ma ispirati dal rapporto con le strutture politiche G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo*, cit., p. 229; resta in ogni caso non totalmente inserita in questa visuale la tendenza agli stanziamenti in luoghi isolati.

[147] Oltre a G. MANTESE, *Memorie storiche*, cit., pp. 372-378, si veda F.A. DAL PINO, *Tentativi di riforma e movimenti di osservanza presso i Servi di Maria nei secoli XIV-XV*, in F.A. DAL PINO, *Spazi e figure*, cit., p. 281, anche per la bibliografia pertinente (lo studio ripropone con alcune piccole varianti un saggio edito nel 1989).

Maria delle Grazie, nell'area veneta come altrove[148]. Il significato 'civico' e quello 'politico' di talune di queste 'imprese' sono stati visti con molta finezza[149]; resta aperta l'indagine per il loro apporto nella cura d'anime. La potenzialità di tali nuovi centri religiosi è suggerita dal loro successo: in essi l'azione pastorale incentrata come di consueto su confessione e predicazione trovava ulteriore conforto nella fama dei miracoli operati dalla Vergine, ma non è chiaro quale sia stato il contributo concreto alla formazione religiosa delle popolazioni locali, oltre all'occasionale servizio religioso offerto ai pellegrini. Già nell'ormai lontano 1981 Cinzio Violante sottolineava, ad apertura di un convegno che intendeva interessarsi del sistema organizzativo della cura d'anime nell'Italia bassomedievale, come l'azione religiosa dei conventi dei Mendicanti nel contado per quell'epoca fosse ancora in buona parte da scandagliare, tanto quanto, per la storia della pietà, il ripetersi delle visioni mariane nelle campagne e nei suburbi e le successive fondazioni di santuari: tutte realtà nuove potenzialmente capaci di sostituire le più vecchie strutture deputate alla cura d'anime, «assumendone o meno lo stato giuridico, con àmbito territoriale aderente alle nuove necessità»[150]. È mia impressione che tale invito sia ancora oggi attuale: il quadro spazialmente limitato, e ancora lacunoso, che ho tentato di tracciare ne è buona dimostrazione.

[148] Alcuni esempi: si veda per la diocesi di P. GIOS, *L'attività pastorale*, cit., p. 203 (Este, Piove di Sacco), per quella vicentina G. MANTESE, *Memorie storiche*, cit., pp. 433-435; per quella di Verona ancora le visite gibertine offrono buone testimonianze: A. FASANI, *Riforma pretridentina*, cit., II, pp. 471 e p. 1146; III, p. 1366 (Lazise); più in generale assai eloquente risulta per la diffusione del titolo in ambito domenicano S.L. FORTE, *Le province domenicane*, cit., V, pp. 405, 407-408, 413, 414 ss.

[149] Mi riferisco in particolare per Santa Maria di Monteberico a G. CRACCO, *Dai santi ai santuari*, pp. 25-42; per il santuario di Santa Maria delle Grazie presso Mantova a G.G. MERLO, *Dal deserto alla folla*, cit., pp. 65-66.

[150] C. VIOLANTE, *Sistemi organizzativi della cura d'anime in Italia tra Medioevo e Rinascimento. Discorso introduttivo*, in *Pievi e parrocchie*, cit., pp. 34-35.

Clero secolare e cura d'anime nelle città del tardo medioevo

di *Dieter Mertens*

Il presente contributo ha per tema i compiti e le possibilità del clero secolare in età tardo-medievale nell'esercizio della *cura animarum*. La grande compagine del clero secolare *sine cura animarum*, comprendente sia ecclesiastici molto benestanti sia chierici poverissimi, non sarà trattata in questa sede, o quanto meno se ne parlerà soltanto marginalmente; lo stesso vale per le cause dell'anticlericalismo, nella misura in cui esse risiedono nel clero secolare[1]. Parlando di cura d'anime nel tardo medioevo, particolarmente di cura d'anime nelle città, si deve anche fare riferimento al clero regolare, del quale si prenderà qui in esame soltanto la componente più importante, quella dei Mendicanti, senza distinguere di volta in volta i singoli Ordini.

La cura d'anime si caratterizza secondo il luogo dove si svolge; in ambito urbano essa avviene in luoghi molto differenti per dimensioni e livello sociale; per questo motivo verrà più volte adottata la prospettiva della breve distanza. Le generalizzazioni basate su grandi distanze non sempre sono più precise rispetto ad esempi chiari e il più possibile significativi; inoltre questi ultimi possono mettere al riparo da pericolose semplificazioni. Gli esempi provengono naturalmente dall'area germanica. Non verrà proposto un confronto con le pievi italiane, la cui struttura è assai diversa[2]; ci si limiterà pertanto solo all'ambito tedesco.

Traduzione di Roberta Ochs

1 Cfr. K. ELM, *Antiklerikalismus im deutschen Mittelalter*, in P.A. DYKEMA - H.A. OBERMAN (edd), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe* (Studies in Medieval and Reformation Thought, 51), Leyden et al. 1994, pp. 3-18.

2 *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medio evo*, I-II, Roma 1984.

1.

Il parroco Florentius Diel, della parrocchia di St. Christoph presso Magonza, scrisse una serie di annotazioni sui suoi compiti istituzionali, che dovevano essere d'aiuto ai suoi successori nella loro attività di cura d'anime[3]. Esse furono redatte nel 1517. Florentinus Diel aveva assunto la guida della parrocchia di Magonza, non molto vasta, nel 1491. Fra i suoi doveri vi era quello di esporre nella lingua del popolo uno *statutum ecclesiae universalis* latino all'interno della predica della domenica delle Palme – «in sermone ad populum». Si tratta del canone *Omnis utriusque sexus*, ossia la *constitutio* 21 del IV concilio Lateranense del 1215[4]. Da allora questa costituzione è il fondamento della cura d'anime nelle parrocchie. Essa è contenuta nelle *Decretali* di Gregorio IX, *titulus de poenitentiis*, ed è ripresa, in latino e talvolta accompagnata da una versione in volgare, negli statuti dei sinodi diocesani[5]. In realtà il canone regola innanzitutto la confessione obbligatoria; ciononostante, il significato di questa costituzione per la cura d'anime va ben oltre. Il canone si suddivide in due parti: la prima tratta degli obblighi dei fedeli – e questi indicano l'ambito d'azione della parrocchia e del parroco; la seconda parte tratta i doveri del confessore, del *sacerdos*, e questa parte va considerata come la sfera d'azione degli Ordini mendicanti.

[3] F. FALK (ed), *Die pfarramtlichen Aufzeichnungen (Liber consuetudinum) des florentius Diel zu St. Christoph in Mainz (1491-1518)* (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes, IV, 3), Freiburg i.Br. 1904. Annotazioni analoghe a queste, provenienti da Saverne sono in parte alla base del seguente saggio: A. ADAM, *Alte kirchliche Gebräuche und Einrichtungen in Zabern*, in «Straßburger Diözesanblatt», NS, 4, 1902, pp. 374-392, 420-432; 457-467 (ristampa della «Information»).

[4] *Conciliorum oecumenicorum Decreta* (d'ora in poi *COD*), edd. G. ALBERIGO et al., Bologna 1971, p. 245.

[5] C. 12 X. V 38; in latino e tedesco ad es. negli statuti dei sinodi di Salisburgo del 1490, cfr. Johann Friedrich SCHANNAT - Joseph HARTZHEIM, *Concilia Germaniae V*, Köln 1763 (rist. Aalen 1970), pp. 586 s. A. VAUCHEZ, *Die pastorale Erneuerung in der lateinischen Kirche*, in J.-M. MAYEUR et al. (edd), *Geschichte des Christentums*, 5, Freiburg - Basel - Wien 1994, pp. 799-832, in particolare pp. 803 ss., 810 ss.; A. ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, pp. 650 ss.

In primo luogo viene prescritto ad ogni fedele l'obbligo della confessione annuale, vale a dire la confessione auricolare («solus confiteatur»), presso il proprio parroco («proprio sacerdoti»)[6]. Il legame del fedele al «proprio prete» («synen eigenen Prister»[7]) viene prescritto obbligatoriamente ed è soggetto a controlli regolari. Chi, per fondato motivo, voglia confessarsi non presso il «proprio» sacerdote, bensì presso un sacerdote «estraneo» («alieno sacerdote»), necessita di una licenza scritta; in assenza di questa il sacerdote estraneo non può dare una assoluzione valida. La penitenza imposta deve essere effettuata dal fedele stesso; la *iniuncta poenitentia* comprende anche la comunione almeno una volta all'anno, nel periodo pasquale.

La confessione e la comunione pasquale divennero l'espressione più importante, perché obbligatoria e allo stesso tempo regolare, dell'appartenenza alla parrocchia. Chi non ottemperava a questo obbligo doveva essere escluso a vita dall'accesso alla chiesa parrocchiale e, alla sua morte, rimaneva senza sepoltura cristiana. Ciò significava che il parroco doveva conoscere personalmente tutti i suoi parrocchiani, avere presente i loro volti e controllare la relazione esclusiva dei fedeli con il proprio sacerdote[8]. Florentinus Diel perciò annotava come fosse necessario che nei giorni in cui molti si accostavano alla comunione, questa non fosse impartita dal sacerdote stesso, bensì da un cappellano, in modo tale che il parroco fosse libero «qui vultum sui pecoris agnosceret», ossia di identificare i comunicandi e allo stesso tempo di escludere gli estranei che si fossero presentati senza permesso, «sine speciali mandato aut privilegio». In luogo del

[6] P. BROWE, *Die Pflichtbeichte im Mittelalter*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 57, 1933, pp. 335-383; N. BERIOU, *Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion*, in GROUPE DE LA BRESSIÈRE (ed), *Pratiques de la confession des Pères du désert à Vatican II, quinze siècles d'histoire*, Paris 1983, pp. 73-92; M. OHST, *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im hohen und späten Mittelalter* (Beiträge zur historischen Theologie, 69), Tübingen 1995, pp. 14-49; J. AVRIL, *À propos du «proprius sacerdos». Quelques réflexions sur les pouvoirs des prêtres de paroisse*, in S. KUTTNER - K. PENNINGTON (edd), *Proceedings of the fifth International Congress of Canon Law*, Salamanca 1978, Città del Vaticano 1980, pp. 471-486.

[7] F. FALK (ed), *Die pfarramtlichen Aufzeichnungen*, cit., p. 19.

[8] *Ibidem*, pp. 18, 49.

parroco, questo compito di identificazione poteva essere svolto però anche da un fidato membro della comunità parrocchiale, che conoscesse di vista tutti i parrocchiani[9].

La seconda parte della *Constitutio* 21 concerne i doveri del confessore: sottolinea non tanto l'assoluzione, quanto piuttosto il consiglio individuale, la cura d'anime nel dialogo confessionale, stabilendo un'analogia con la cura medica: il confessore deve, «more periti medici», provvedere ad una anamnesi, dare consigli e tentare una terapia («remedium adhibere, diversis esperimentis utendo ad sanandum aegrotum»). Infine si sottolinea ulteriormente la tutela del segreto confessionale, il manto protettore dell'individualizzazione così marcatamente strutturata di questo sacramento.

La successiva e regolare proclamazione della prima parte di questo canone sulla confessione obbligatoria e sull'eucarestia è prescritta dal canone stesso ed è ripresa dagli statuti sinodali. Ma anche la seconda parte del canone (quella sul confessore), veniva illustrata ai fedeli – essi dovevano sapere che veniva rispettata la segretezza della confessione e dovevano essere consapevoli del fatto che si doveva cercare con attenzione il confessore più idoneo.

Le ulteriori spiegazioni che Florentinus Diel dava alla sua comunità ogni anno, nella domenica delle Palme, indicano quali persone erano escluse dall'obbligo dell'eucarestia: sia in assenza di colpa (come ad esempio i malati che non potevano più deglutire), sia a causa di proprie colpe (come gli atei, gli ebrei, i maghi, gli scomunicati), fino a coloro che non potevano vantare una confessione valida, perché avevano taciuto i loro peccati, o ancora coloro che si erano confessati senza permesso presso un sacerdote estraneo. È da aggiungere che Diel, accanto alle spiegazioni disciplinari e di diritto canonico non tralasciava l'ammonimento spirituale, sottolineando l'importanza del rimorso, del pentimento, dei buoni propositi, che non potevano essere sostituiti da alcuna «bona opera» – preghiera, digiuno, elemosina e pellegrinaggio.

[9] *Ibidem*, pp. 46, 49.

Già all'inizio della Quaresima – dalla domenica dell'*Invocavit* in poi – Diel richiamava regolamente l'attenzione sulla confessione pasquale ed esortava coloro che volevano confessarsi da un sacerdote estraneo a ritirare per tempo il permesso[10]. Una seria relazione spirituale con un altro confessore – anche con un Mendicante, ad esempio – era evidentemente accettata, mentre non lo era l'intenzione di eludere questa relazione cambiando continuamente il confessore. Durante la domenica detta *Judica* (cioè una settimana prima della domenica delle Palme), il parroco esortava attraverso numerosi richiami al canone *Omnis utriusque sexus*, a sottoporsi alla confessione pasquale entro i quattordici giorni successivi. La Settimana Santa e la Settimana di Pasqua perciò non rappresentano il momento più alto soltanto della liturgia, ma anche del legame ufficiale fra i parrocchiani e la parrocchia.

Le annotazioni di Diel del 1517 costituiscono una testimonianza particolarmente approfondita riguardo la ricezione del canone 21 del IV concilio Lateranense del 1215. Il canone non era soltanto una norma giuridica, ma anche – lo vogliamo sottolineare ulteriormente – un elemento importante nella predicazione parrocchiale. Il recepimento soprattutto di questo canone caratterizza un'epoca nella storia della cura d'anime dal XIII secolo fino alla Riforma. Sul versante delle chiese protestanti la sua validità divenne meno, ma qui il diritto delle comunità pastorali e del pastore non aveva concorrenti; da parte cattolica, il concilio di Trento apprezzò nel 1551 gli effetti benefici delle disposizioni lateranensi. La Chiesa le aveva preservate, con straordinario vantaggio per le anime dei credenti[11]. Nel Tridentino il canone 21 venne sostituito da una versione teologicamente aggiornata. A testimonianza del carattere epocale della sua validità, vogliamo citare ancora brevemente uno dei principali avvocati dei parroci: Heinrich von Segusia, ostiense, nella sua *Summa aurea* delle bolle di Gregorio IX (ca. 1240-1250), utilizzò la *Constitutio* 21 come pretesto per innalzare la figura del parroco e confessore («sacerdos proprius») al livello del

[10] *Ibidem*, pp. 41 ss.

[11] *COD*, p. 707.

papa e del vescovo: «ut tamen scias tres esse personas, quibus immediate subiecta est quaelibet anima: papam, dioecesanum et proprium sacerdotem». La motivazione è la seguente: «unusquisque sacerdos catholicus tenet locum Dei viventis et loco Dei potest absolvere poenitentem»[12].

2.

Ma nello stesso periodo in cui l'Ostiense scriveva queste parole, i Mendicanti facevano il loro ingresso nel campo della cura d'anime[13]. Attorno al 1300 esistevano in Germania circa 200 conventi di Francescani e 100 di Domenicani, oltre a 50 sedi succursali di Eremitani agostiniani e 20-30 di Carmelitani. Verso la metà del XIV secolo dovevano esservi in Germania circa 500 conventi di frati di questi quattro Ordini[14]. Partendo dalle città vescovili lungo il Reno (Colonia, Strasburgo, Worms e Spira) e ben presto anche da altre città più grandi, gli Ordini mendicanti invasero con i loro conventi la rete urbana, che proprio nel XIII secolo raggiunse in Germania la sua maggiore estensione e densità, tanto che è possibile considerare la presenza e la quantità di conventi degli Ordini mendicanti come un indicatore del maggiore o minor grado di urbanizzazione. Si tratta allo stesso tempo di un indicatore e misuratore della sproporzione esistente dal XII secolo in poi fra la densità della popolazione e il sistema parrocchiale nelle città. Su questo argomento il domenicano Thomas de Cantimpré ci offre un illuminante aneddoto nella sua opera redatta verso il 1260, *Bonum universale de*

[12] M. MACCARONE, *Cura animarum e parrochialis sacerdos nelle costituzioni del IV concilio lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel secolo XIII*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medio Evo (sec. XIII-XV)*, Roma 1984, pp. 81-195, qui p. 190.

[13] Cfr. A. VAUCHEZ, *Die Bettelorden und ihr Wirken in der städtischen Gesellschaft*, in J.-M. MAYEUR et al. (edd), *Geschichte des Christentums*, 4, Freiburg 1990, pp. 833-860; Ch. DE LA RONCIÈRE, *Die Glaubensunterweisung in der römischen Kirche – Predigttätigkeit und Prediger (1280-1450)*, in J.-M. MAYEUR et al. (edd), *Geschichte des Christentums*, 6, Freiburg - Basel - Wien 1991, pp. 349-392.

[14] Cfr. A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 5, Leipzig 1911, pp. 325 s.

apibus: il legato pontificio Konrad von Urach († 1227) avrebbe ribattuto con questa domanda a un parroco di Colonia, il quale si lamentava dell'attività pastorale svolta da un gruppo di Domenicani anche loro da poco stabilitisi a Colonia: «Quanti sono i tuoi parrocchiani?» – «9000», avrebbe risposto il parroco. E il legato, a sua volta, facendosi il segno della croce: «E chi sei tu, che da solo ti fai carico della cura e della condotta spirituale di così tante persone? Non sai che per ogni singola persona devi rendere conto al cospetto di Cristo?»[15]. L'aneddoto pone in evidenza due diversi processi, che rimangono su due piani differenti, ma che corrono paralleli: in primo luogo un processo riguardante la storia demografica e degli insediamenti urbani, il rapido incremento del numero delle anime nelle parrocchie, in secondo luogo un processo che riguarda la storia della mentalità e della spiritualità: una maggiore esigenza di cura d'anime per una guida della vita spirituale individuale. Entrambi i processi sono fra loro correlati e portano alla paradossale necessità di una individualizzazione *en mosse*.

Per volontà dei concili e dei papi del XIII secolo erano chiamati a far fronte a queste nuove esigenze sia il clero secolare sia gli Ordini mendicanti. Ma con gli Ordini mendicanti si inserì nella Chiesa un elemento costitutivo completamente nuovo. Furono realizzate contemporaneamente sul piano organizzativo due ecclesiologie fra loro contrastanti: la più antica, l'ecclesiologia episcopale, che considerava la cura d'anime come compito personale dei vescovi, i quali delegavano a ciò i parroci. Dall'altra parte troviamo l'ecclesiologia degli Ordini mendicanti, più giovane, orientata in senso papale e centralistico, che non ha bisogno del vescovo e dei suoi parroci: i Mendicanti, su incarico del papa, si rivolgono direttamente ai fedeli; i credenti della Chiesa tutta formano per così dire una sola parrocchia, di cui i Mendicanti sono i padri spirituali[16]. Le due ecclesiologie sono

[15] H. DE GANDAVO, *Tractatus super facto praelatorum et fratrum* (*Quodlibet XII, quaestio 31*), edd. L. HÖDL - M. HAVERALS (*Henrici de Gandavo opera omnia*, XVII), Leuven 1989, pp. XXI ss.

[16] M. MACCARONE, *Cura animarum e parrochialis sacerdos*, cit., pp. 83 e ss.; A. VAUCHEZ, *Die pastorale Erneuerung in der lateinischen Kirche*, cit., p. 851.

fra loro inconciliabili. Papa Innocenzo IV e il suo successore Alessandro IV emanarono nel 1254 due diverse bolle in contrasto fra loro, a distanza di pochi mesi l'una dall'altra. Innocenzo sottometteva la cura d'anime dei Mendicanti al sistema delle parrocchie, mentre Alessandro faceva rinascere il sistema stesso. Cinquant'anni più tardi Benedetto XI si comportò similmente ad Alessandro IV riguardo alla bolla di Bonifacio VIII *Super cathedram*, emanata poco tempo prima. La linea di compromesso teologica e canonistica, che venne però costantemente rielaborata, si originava dalla compresenza conflittuale di entrambi i sistemi, per cui essi entravano in competizione l'uno con l'altro ed erano in certo qual modo concorrenti nell'accattivarsi il favore e le donazioni dei fedeli. Nacque così un mercato religioso con offerte in regime di concorrenza.

La concezione teologica dei Mendicanti fu elaborata da Bonaventura e Tommaso d'Aquino; alla base vi era il concetto della doppia autorità ecclesiastica[17]. Quest'ultima consisteva da una parte nell'autorità derivante dalla consacrazione dell'Ordine (*potestas ordinis*) e dall'altra parte nell'autorità pastorale (*potestas iurisdictionis*). La *potestas ordinis* corrispondeva alla struttura episcopale della Chiesa, l'autorità pastorale a quella papale. La potestà dell'Ordine traeva origine dai sacramenti e proveniva dai vescovi; la potestà pastorale, e con essa i pieni poteri in materia di *cura animarum*, traevano la loro legittimazione dalla gerarchia e provenivano dal papa. Nel sacramento della confessione venivano coinvolte entrambe le potestà e il papa poteva dare il mandato a un padre mendicante di impartire il sacramento, poiché il papa è il *sacerdos primarius*, e ognuno dei Mendicanti da lui autorizzati poteva fungere da *sacerdos proprius*, da padre spirituale effettivo dei suoi fedeli. Inoltre, per i Mendicanti valeva un ulteriore argomento: a prescindere dalla confessione annuale presso il proprio parroco, la vera *medicina* contro i peccati consisteva nel confessarsi frequentemente presso un padre spirituale liberamente scelto.

[17] H. De Gandano, *Tractatus super facto praelatorum et fratrum*, cit., pp. XXIV ss.

L'argomentazione teologica della doppia autorità ecclesiastica era eccessivamente unilaterale per ottenere un'approvazione unanime. Così Jean Gerson, in una sua predica tenuta alla presenza di Alessandro V a Parigi nel 1410, sviluppò una concezione teologica di senso opposto, basata sullo Pseudo-Dionisio[18]. Anche le norme di diritto, che il concilio di Vienne cercò di fissare sulla base della *Super cathedram*, non erano immuni da interpretazioni differenti e riferimenti a bolle contrastanti o a nuovi privilegi, come ad esempio quelli concessi da Sisto IV[19]. Le soluzioni concrete andavano prese di volta in volta, a seconda di come mutavano i partiti e i loro rispettivi pesi[20].

Nella trattazione che segue non si analizzerà il conflitto fra le due posizioni a livello teologico e di diritto canonico, né si considereranno le fasi di questa lotta nelle grandi città, dove entrambi i gruppi erano potenti; proporrà piuttosto un confronto, principalmente in ambito rurale e di piccole città, di alcune caratteristiche di entrambi i raggruppamenti ecclesiastici che si sforzavano di ottenere il favore dei laici. Successivamente ci si chiederà quali siano stati gli effetti di queste differenti posizioni.

3.

Esistono varie descrizioni cartografiche, sia generali che dettagliate, riguardanti la distribuzione degli Ordini sul territorio, ma nessuna che descriva il sistema delle parrocchie, così come nessuna che renda conto della compresenza di entrambi i sistemi. Una carta di questo tipo farebbe risaltare immediatamente un elemento interessante, che viene completamente tralasciato dalle carte che mostrano l'impressionante diffusione degli Ordini

[18] L.B. PASCOE, *Jean Gerson: Principles of Church Reform* (Studies in Medieval and Reformation Thought, VII), Leyden 1973, pp. 157 ss.

[19] E. MÜLLER, *Das Konzil von Vienne 1311-1312*, Münster 1938, pp. 491- 564.

[20] Per l'esempio di Strasburgo cfr. L. PFLEGER, *Die elsässische Pfarrei. Ihre Entstehung und Entwicklung* (Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsaß, 3), Straßburg 1936, pp. 146-179. F. RAPP, *Réformes et Réformation à Strasbourg*, Paris 1974, pp. 333-337.

mendicanti, il fatto cioè che in ampi territori mancavano completamente i conventi maschili. Basti pensare alle regioni ad est dell'Elba e dell'Oder, povere di città, ovvero anche ad ampi territori dell'area alpina centrale ed orientale, nonché delle Prealpi settentrionali. Prendiano qui come esempio il territorio composito e meno estremo della Germania sud-occidentale, terra di insediamenti antichi, ben rappresentata cartograficamente dall'atlante storico del Baden-Württemberg[21]. In quest'area le città imperiali erano particolarmente numerose, sulla sponda sinistra del Reno vi erano molte città vescovili e tre territori più vasti: il Württemberg, che era un territorio relativamente chiuso, l'Austria Anteriore e il Palatinato, territori più aperti. I conventi (maschili) dei Mendicanti si trovano concentrati nelle città vescovili: cinque a Strasburgo, quattro a Spira e altrettanti a Worms, tre a Costanza così come a Basilea. In linea generale il loro numero diminuisce leggermente nelle città residenze di principi secolari e nelle città imperiali: tre a Heidelberg e Pforzheim, quattro a Eßlingen, tre a Colmar e a Schwäbisch Gmund, due a Schlettstadt, Breisach, Ulma e Heilbronn, infine un convento in alcune altre città. Si tratta di città tra i 20.000 abitanti (Strasburgo è una grande città, rispetto alla media tedesca) e i 50.000 abitanti circa (Schlettstadt). Eppure, nelle città minori sedi di signorie non vi sono conventi maschili degli Ordini mendicanti. Alla fine del XV secolo il Württemberg era suddiviso in circa 40 distretti; le città capoluogo costituivano il centro di questi distretti. Solo in quattro città sede di distretto esistevano anche conventi maschili di Mendicanti. Stoccarda, il capoluogo compreso in questo gruppo, aveva un solo convento dei Mendicanti, e soltanto a partire dal 1466. Nel 90% delle città sede di distretto e in tutte le rispettive pievi di campagna il clero secolare non aveva da temere alcuna concorrenza diretta da parte di qualche convento di frati. Molto simile è la situazione nelle città minori dell'Austria Anteriore e del Palatinato; solo

[21] *Historischer Atlas von Baden-Württemberg*, a cura della KOMMISSION FÜR GESCHICHTLICHE LANDESKUNDE IN BADEN-WÜRTTEMBERG, Stuttgart 1972-1988, in particolare Tavola VIII, 6: *Spätmittelalterliche Klöster (1300-1500)*, realizzata da W. Petschan in collaborazione con M. Schaab (1975); Commento di W. Petschan (1975).

in rari casi le piccole città diventano sede di un convento di Mendicanti[22].

Tuttavia, i frati sono presenti anche nelle piccole città e nelle campagne, sebbene in misura ridotta e spesso solo periodicamente: essi fungono da guide spirituali delle monache dei rispettivi Ordini, e conventi femminili francescani e domenicani si trovano sia nelle città piccole e piccolissime, sia in insediamenti non urbani, nei villaggi e nelle residenze nobiliari. Inoltre, in molte località vi sono case di terziarie francescane. Le piccole città e le città sede di distretto del Baden-Württemberg, che contano pochi conventi maschili di Mendicanti, hanno invece un gran numero di conventi di monache e di case di terziarie di entrambi gli Ordini.

L'assistenza a questi due tipi di comunità, soprattutto alle case del Terz'ordine, e la presenza di sedi periferiche degli Ordini mendicanti erano probabilmente complementari. Riguardo alle case del Terz'ordine e alle sedi periferiche disponiamo solo di informazioni molto incomplete. Come è noto esse non costituivano istituzioni consolidate alla stregua dei conventi di frati e monache, e per la maggior parte non avevano personalità giuridica, cosicché non hanno lasciato atti e documenti ufficiali propri. In Germania il XIV secolo pare essere l'epoca più importante per la penetrazione nelle piccole città e nelle campagne. Le menzioni di case del Terz'ordine e sedi periferiche sono però spesso casuali e sporadiche, quindi si sa poco sull'età e sulla durata di questi insediamenti. Kaspar Elm ha studiato esemplarmente le sedi periferiche e gli ospizi degli Eremitani agostiniani in Westfalia, evidenziando anche la loro attività fondamentale nella cura d'anime, soprattutto attraverso la predicazione, accanto alla funzione economica e di reclutamento di giovani leve per l'Ordine[23]. Analizzando la storia delle parrocchie

[22] Cfr. J. TREFFEISEN, *Die Breisgaukleinstädte Neuenburg, Kenzingen und Endingen in ihren Beziehungen zu Klöstern, Orden und kirchlichen Institutionen während des Mittelalters* (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte, XXXVI), Freiburg - München 1991.

[23] K. ELM, *Termineien und Hospize des westfälischen Augustiner-Eremitenklöster Osnabrück, Lippstadt und Herford*, in «Jahrbuch für Westfälische

e degli insediamenti si constata spesso la compresenza di diversi Ordini. Prenderò ora ad esempio – scelto arbitrariamente – una città minore, ma posta su una importante via di comunicazione sull'alto Reno a nord di Friburgo: Kenzingen. Tra il XIV e il XV secolo essa faceva parte dei possedimenti asburgici dell'Austria Anteriore, ma veniva spesso data in pegno[24]. Sulla già citata carta dell'atlante storico del Baden-Württemberg, che indicava le sedi degli Ordini nel tardo medioevo, la città di Kenzingen non figura nemmeno. Tuttavia, ricerche più recenti hanno documentato in questa città una presenza piuttosto considerevole degli Ordini mendicanti. Dal XIV secolo vi erano terziarie «regolate», un *Regelhaus* che il consiglio del 1486 assegnò economicamente alla chiesa parrocchiale. Esisteva inoltre un convento di frati, anche loro probabilmente terziari, e tutti e tre i grandi Ordini – Francescani, Domenicani ed Eremitani agostiniani – possedevano case in città, anche se verosimilmente si tratta di sedi terminali. I Domenicani avevano la loro residenza nelle immediate vicinanze della chiesa parrocchiale, i Francescani possedevano una piccola casa presso le mura della città. Non è dato di sapere se queste case fossero occupate permanentemente, o solo in alcuni periodi dell'anno. Tuttavia questo tipo di presenza dei frati Mendicanti non può aver rappresentato una concorrenza alla cura d'anime offerta dalla parrocchia, poiché essi non avevano né altari né Chiese. Piuttosto si deve pensare a un limitato ruolo di completamento della cura d'anime – accanto all'assistenza alle monache terziarie –, quindi sostanzialmente a una convivenza piuttosto che a una concorrenza. Non viene contestato in alcun modo il fatto che i Mendicanti si sostentavano con le elemosine e quindi sottraevano entrate che altrimenti sarebbero spettate al parroco e ai suoi aiutanti. Ma la parrocchia dominava incontrastata[25].

Kirchengeschichte», 70, 1977, pp. 11-49; cfr. anche N. HECKER, *Bettelorden und Bürgertum. Konflikt und Kooperation in deutschen Städten des Spätmittelalters*, Frankfurt - Bern 1981, pp. 75 ss.

[24] J. TREFFEISEN et al. (edd), *Die Geschichte der Stadt Kenzingen. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Kenzingen 1998.

[25] J. TREFFEISEN, *Die Breisgaukleinstädte Neuenburg, Kenzingen und Endingen*, cit., pp. 60 ss., 266 ss.

Le generalizzazioni in merito alle città e ai conventi sono sempre facilmente confutabili con esempi contrari. Ma le prove certe della presenza e dell'attività degli Ordini mendicanti nelle piccole città – lo stato della ricerca non permetterebbe di più – indicano, nella maggior parte dei casi, una simbiosi con la cura d'anime del clero secolare, e non un conflitto permanente. Il presupposto era che i frati accettassero un ruolo di partner minori e che svolgessero la loro attività di cura d'anime conformemente alle disposizioni clementine, d'accordo con il vescovo e il parroco locale. Laddove essi non possedevano un convento, i rapporti di forza erano chiari; una certa sintonia sembra esservi stata anche quando, come nel caso di Neuenburg am Rhein – anche questa una piccola città dell'Austria Anteriore (se pur non troppo piccola) – sul posto esisteva un convento francescano. Parrocchia e Francescani accettavano in questo caso la forte influenza del consiglio cittadino, che controllava economicamente entrambe le istituzioni e che impediva la nascita di conflitti[26].

Alcune piccole comunità urbane del Waadtland svizzero sono state studiate approfonditamente. Si tratta anche in questo caso di una regione composta principalmente da villaggi e da poche piccole città, dove non esistevano conventi di Mendicanti[27]. Per la Quaresima e la Settimana di Pasqua, per l'Avvento e il periodo natalizio le varie parrocchie ricorrevano all'aiuto di predicatori degli Ordini mendicanti provenienti da fuori. L'iniziativa partiva dal consiglio, e quindi dai laici, i quali per giunta obbligavano il clero secolare ad assumersene in parte i costi, essendo la predicazione di sua competenza. Per la città di Estavayer (sul lago di Neuchâtel) è stato possibile recuperare i nomi, le date e l'Ordine di appartenenza dei predicatori che svolsero questo compito dal 1430 al 1530. Per la maggior parte si tratta di membri dei quattro maggiori Ordini di Mendicanti, provenienti da conventi della Svizzera francese e che spesso erano lettori nei loro conventi; fra loro vi erano diversi laureati[28].

[26] *Ibidem*, pp. 54 ss., 209 ss.

[27] P. Jäggi, *Untersuchungen zum Klerus und religiösen Leben in Estavayer, Murten und Romont im Spätmittelalter (ca. 1300-ca.1530)*, Einsiedeln 1994.

[28] *Ibidem*, pp. 223-231, tabella a, p. 228.

Riassumendo possiamo dire che nelle piccole città il clero regolare e quello secolare non vengono coinvolti in un'aspra competizione. Il consiglio cittadino è in grado di regolare la convivenza e, con l'aiuto dei Mendicanti, di migliorare il livello dell'istruzione religiosa e della devozione. Le sedi periferiche e altre strutture non autonome non paiono essere inoltre sufficientemente influenti da costituire una concorrenza pericolosa per le parrocchie, tanto più che queste ultime, perfino nelle piccole città, sono ben strutturate gerarchicamente e possono contare su numerosi cappellani. I Mendicanti, che non sono presenti continuativamente, ma soltanto periodicamente e che non possiedono una propria chiesa, possono arricchire l'offerta religiosa.

Fino al XV secolo inoltrato possiamo solo supporre quale fosse la concorrenza tra il clero secolare e i Mendicanti al di fuori delle piccole città, nei villaggi e nelle pievi rurali. La lunga serie di fondazioni per la predicazione inaugurate in Germania dalla confraternita dei fabbri di Heidelberg nel 1391 riguardava solo eccezionalmente le comunità ecclesiastiche di campagna[29]. Analogamente ai cittadini dei piccoli centri, anche i contadini ascoltavano volentieri i Mendicanti, ed è presumibile che i frati questuanti predicassero nelle chiese dei villaggi durante le loro questue – con il permesso quindi del vescovo e del parroco – e che il parroco o il prete secolare, spesso isolati, fossero contenti di questi contatti e di essere coadiuvati nei loro compiti[30]. L'obbligo del clero parrocchiale di tenere la predica domenicale,

[29] J. RAUSCHER, *Die Prädikaturen in Württemberg vor der Reformation*, in «Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde», II, 1908, pp. 152-211; dello stesso autore, *Die ältesten Prädikaturen Württembergs*, in «Blätter für Württembergische Kirchengeschichte, NS, 25, 1921, pp. 107-111; H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte Schwabens*, 2, Stuttgart 1954, pp. 371 s.; E. LENGWILER, *Die vorreformatorischen Prädikaturen der deutschen Schweiz von ihrer Entstehung bis 1530*, tesi di laurea, Freiburg (CH) 1955, pp. 18-22.

[30] C. PFAFF, *Pfarrei und Pfarreileben. Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Kirchengeschichte*, in HISTORISCHER VEREIN DER FÜNF ORTE (ed), *Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft, Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft*, 1, Olten 1990, pp. 203-282, qui p. 256. L'isolamento del clero di campagna viene sottolineato da F. RAPP, *Die Vielfalt der Reformbestrebungen*, in J.-M. MAYEUR et al. (edd), *Die Geschichte des Christentums*, 7, Freiburg - Basel - Wien 1995, pp. 185 s.

nei giorni di festa e durante la Quaresima veniva di norma dato per scontato dagli statuti sinodali, ma veniva comunque ricordato in varie occasioni[31], a volte anche nelle consuetudini delle stesse comunità parrocchiali, che generalmente fissavano soltanto i diritti e doveri del parroco o rispettivamente del prete secolare[32]. L'espletamento dell'obbligo della predicazione – quindi dalle 80 alle 100 prediche all'anno – deve essere risultato pesante a molti preti di campagna; una pretesa eccessiva, che induceva molti di loro a limitarsi alla catechesi dei testi di base – Padre Nostro, Ave Maria, Credo, dieci comandamenti e formula battesimale[33]. Il divieto di mettere a disposizione di *quaestionarii* o di *stationarii* non autorizzati la chiesa e il pulpito viene costantemente ribadito negli statuti dei sinodi[34]; questo fatto potrebbe far pensare che non pochi parroci alleggerivano in questo modo il loro carico di lavoro.

[31] A. LINSENMAYER, *Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgange des vierzehnten Jahrhunderts*, München 1886 (rist. Frankfurt a.M. 1969), pp. 75-85 (secondo J.G. SCHANNAT - J. HARTZHEIM, *Conciclia Germaniae V*, cit., I-IV; inoltre V, pp. 240, 364 [Sinodo di Eichstatt del 1447 – vescovo Johann III, con il più notevole fra tutti i capitoli simili: *De praedicatione Verbi Dei*], 564); F.-K. INGELFINGER, *Die religiös-kirchlichen Verhältnisse im heutigen Württemberg am Vorabend der Reformation*, Stuttgart 1939, p. 56 ss.; per la Francia settentrionale cfr. H. MARTIN, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du moyen âge (1350-1520)*, Paris 1988, pp. 139-143.

[32] *Weisthümer*, gesammelt von JACOB GRIMM, I-VII, Darmstadt 1957 (rist. dell'ed. 1840-1878), qui II, p. 262 (Eschweiler an der Mosel, 1401), 770 s. (Olef, oggi un quartiere di Schleiden/Eifel, 1546). L. PFLEGER, *Beiträge zur Geschichte der Predigt und des religiösen Volksunterrichts im Elsass während des Mittelalters*, in «Historisches Jahrbuch», 38, 1917, pp. 661-717, qui in particolare pp. 701 ss.; D. KURZE, *Pfarrerwahlen im Mittelalter*, Köln - Graz 1966, pp. 530 s.

[33] L. BINZ, *Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève pendant le grand schisme et la crise conciliaire (1378-1450)*, I, Genève 1973, pp. 390 s., con riferimento al XIV secolo; nel XV secolo, nonostante le ben note lamentele degli umanisti, sembra che il livello di istruzione fosse migliorato e che l'attività di predicazione fosse aumentata anche nelle campagne.

[34] A. LINSENMAYER, *Geschichte der Predigt in Deutschland*, cit., pp. 78 s.; H. MARTIN, *Le métier de prédicateur en France septentrionale*, cit., pp. 182 s.; L. BINZ, *Vie religieuse et réforme ecclésiastique*, cit., p. 167.

A volte vi sono però anche fonti normative di diversa natura. Tali sono i materiali per la predicazione e la cura d'anime di un parroco di campagna alsaziano del XV secolo, che testimoniano una funzione del tutto diversa dei Mendicanti per il clero secolare: come autori di letteratura pastorale e omiletica. Per preparare le prediche e le confessioni questo parroco alsaziano utilizzava spesso testi di Mendicanti[35]. Si tratta di un fatto usuale, ma raramente è documentato in modo così preciso per un prete di campagna, come nel caso dell'alsaziano Konrad Dreuben, il quale arricchiva il suo materiale omiletico e pastorale – opera specialmente degli Eremitani agostiniani Johannes de Gamundia e Hermann von Schildesche – con prediche scritte di suo pugno e spunti annotati in stile diaristico. In questo modo la grande diversità fra il prete secolare e i Mendicanti, che si fonda sul contrasto fra le due ecclesiologie, si assottiglia e si riduce nella pratica della cura d'anime nelle piccole città e nei villaggi; la competizione cede il posto alla compresenza e alla convivenza.

4.

Al contrario, nelle grandi città le due formazioni del clero entrarono palesemente in concorrenza, mettendo costantemente a confronto le rispettive attrattive metodologiche. Entrambe le formazioni verranno poste qui a confronto solo per alcuni tratti fondamentali, a cominciare dalla parrocchia.

La parrocchia non è costituita soltanto dal *clerus* e dal *populus*, dalle persone del parroco e dei fedeli, da *aedificatio*, *fundus* e *dos*, cioè dalla chiesa come edificio consacrato, dalla *fabrica*, che riguarda la costruzione e il mantenimento, e dalla dotazione economica della parrocchia. La parrocchia tardo-medievale è, principalmente per i fedeli, ma anche per il clero, un universo sfaccettato. Un universo nel quale diverse forme di devozione

[35] F. LANDMANN, *Drei Predigt- und Seelsorgebücher von Konrad Dreuben, einem elsässischen Landpfarrer aus der Mitte des 15. Jahrhunderts*, in «Archiv für elsässische Kirchengeschichte», 8, 1933, pp. 209-240. Cfr. in generale H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte Schwabens*, cit., pp. 365 ss.; J. LONGÈRE, *La prédication médiévale*, Paris 1983, pp. 177 s., 187 ss.

chiedono spazio e lo trovano, un universo alla cui strutturazione sono chiamati a partecipare concretamente anche i laici, un universo che abbraccia tutte le età e tutti gli aspetti dell'esistenza, avvicinando il passato al presente e proiettando il presente nel futuro. Molti hanno interpretato le modifiche che la Riforma ha apportato alla parrocchia come una distruzione di tale universo. Il prete secolare Heinrich Pflummern ha descritto questa distruzione[36]. Egli proveniva da una famiglia patrizia della città sveva di Biberach, dove visse senza il sostegno di prebende; una città di media grandezza, con un potentissimo ospedale e una grande chiesa parrocchiale, nella quale 36 preti celebravano più di 20 messe al giorno, 7.488 all'anno, ma senza alcun convento di Mendicanti. Heinrich Pflummern, che lasciò la città natale dopo che nel 1531 il consiglio aveva abolito l'istituto della messa, ha descritto punto per punto in una cronaca la soppressione della realtà parrocchiale, che avvenne gradualmente in un periodo di sette anni; abbiamo così un quadro *ex negativo* molto più dettagliato di quello, in positivo, che si ricava dalle indicazioni del parroco Florentinus Diel di Magonza. Pflummern elenca 79 punti, che a loro volta comprendono diversi argomenti. Essi si suddividono secondo categorie teologiche classificate come importanti, meno importanti e scarsamente importanti, ma ve ne sono anche alcuni che si sottraggono a qualsiasi classificazione teologica. Egli menziona le modifiche e il ridimensionamento dei sacramenti e parla di «abolizione» e «dispregio», ma ancor più si lamenta delle modifiche pastorali, dell'interruzione del ritmo pastorale nell'impartire i sacramenti, dovuto in parte a precisi Ordini della Chiesa e in parte alla consuetudine, nonché dell'atrofizzarsi della liturgia. Naturalmente anch'egli considera esaurita la validità della bolla *Omnis utriusque sexus*. La par-

[36] A. SCHILLING (ed), *Beiträge zur Geschichte der Einführung der Reformation in Biberach: Zeitgenössische Aufzeichnungen des Weltpriesters Heinrich von Pflummern*, in «Freiburger Diözesan-Archiv», 9, 1875, pp. 141-238; inoltre, per la descrizione da parte di un prete secolare anonimo della dotazione, della liturgia e delle usanze religiose nella chiesa parrocchiale e nell'ospedale di Biberach attorno al 1530, cfr. A. SCHILLING (ed), *Die religiösen und kirchlichen Zustände der ehemaligen Reichstadt Biberach unmittelbar vor Einführung der Reformation, geschildert von einem Zeitgenossen*, in «Freiburger Diözesan-Archiv», 19, 1885, pp. 1-191.

rocchia aveva fuso insieme la vita dei singoli e quella della città, scandendone i ritmi dell'anno e dell'esistenza, aveva conferito al territorio circostante una topografia sacrale erigendo cappelle, istituendo fondazioni per la celebrazione delle messe e processioni, soprattutto aveva espresso in vari modi la sottomissione dell'uomo alla natura e alla grazia. In precedenza la parrocchia aveva adempiuto alla volontà dei donatori con il suffragio dei morti, il servizio di mensa, la distribuzione delle elemosine, la retribuzione di pii servizi, come l'assistenza ai defunti, le lamentazioni funebri o il mantenimento della luce perenne. Per Heinrich Pflummern non sono le prebende per le messe ad essere indecenti, molto più indecente è il puro sfruttamento finanziario delle prebende da parte del nuovo clero, che non assolve il suo obbligo all'assistenza spirituale. Storpi e mendicanti erano sempre stati presenti; ora li si cacciava dalla chiesa, dal sagrato e dalla città, e in questo modo – secondo Pflummern – si ingannavano le persone sane riguardo alla compassione. Liturgia, usanze religiose e confraternite avevano dato vita a una solidarietà multiforme: verso le donne incinte e le puerpere, che venivano benedette prima e dopo il parto, verso gli ammalati e i moribondi, verso i sopravvissuti, i defunti e non da ultimo, verso i vivi. L'universo parrocchia del XV secolo costituiva molto più che in passato la struttura non del clero in favore del popolo, ma del laicato stesso aiutato dal suo clero, il quale toglieva il pane di bocca ai laici per cantare le lodi del Signore.

Quando gli Ordini mendicanti vollero porsi in concorrenza con la parrocchia dovettero a loro volta offrire un loro cosmo. I Mendicanti quindi non si limitarono alla predicazione e alla cura d'anime individuale attraverso la confessione, ma ampliarono i loro servizi. Così la loro offerta religiosa divenne sempre più simile a quella delle parrocchie[37]. Ai funerali seguivano le messe di suffragio, poi le tombe di famiglia, l'istituzione di altari e

[37] G. GEIGER, *Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation* (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, 11), Ulm 1971, pp. 79 ss.; B. NEIDIGER, *Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in* Basel (Berliner historische Studien, 5, Ordensstudien, III), Berlin 1981, pp. 162-166, 172-176; L. PFLEGER, *Die elsässische Pfarrei*, cit.

cappelle con ceri perenni, messe private e speciali, perfino con preti secolari come altaristi, si formarono confraternite, che divennero visibili nell'attività della chiesa, e infine anche le chiese dei Mendicanti abbellite con quadri e vetrate. E come le parrocchie nel XIV e nel XV secolo anch'essi iniziarono ad avere entrate fisse dalle messe in suffragio e a ottenere le prebende *jura stolae*. I Mendicanti spesso prendevano persino le quattro offerte obbligatorie – le *quator offertoria* a Natale, Pasqua, Pentecoste e Ognissanti –, che accanto al battesimo, al matrimonio, alla confessione e alla comunione obbligatoria, erano la prova più frequente di appartenenza a una parrocchia. Certamente essi ripagavano poi le parrocchie in vari modi, tuttavia le chiese dei Mendicanti apparivano generalmente come parrocchie autonome, come una fra le tante parrocchie urbane o, come più spesso accadeva, come la seconda parrocchia accanto a quella già esistente. E in realtà i conventi dei Mendicanti nelle grandi città tedesche a partire dal XIV secolo esercitarono, in luogo della loro originaria funzione extraparrocchiale, una forza d'attrazione ormai limitata localmente e con un servizio circoscritto a un «distretto». La topografia degli immobili della curia e il livello delle quote di indennizzo pagate alle parrocchie limitrofe consentono di arrivare a questa conclusione[38]. Una cura d'anime fondata sulla predicazione e sulla confessione evidentemente non bastava più ai fedeli del XIV e XV secolo, che pretendevano anche tutto l'universo dei riti e dei sacramenti, il moltiplicarsi delle messe, del cumulo delle intercessioni e la reiterazione delle preghiere, volevano riconoscere nella chiesa le loro famiglie, le loro corporazioni e le loro confraternite. Viceversa, molte parrocchie iniziarono ad assumere il ruolo dei Mendicanti, nella misura in cui anch'esse portarono ad un grado più alto il livello dell'omelia, e cioè il lato più intellettuale della devozione. La predicazione veniva finanziata con i beni della chiesa o mediante le offerte di ricchi cittadini ed era svolta soprattutto da preti secolari – a partire dal XV secolo, grazie alla moltiplicazione delle università in area germanica, vi era un gran numero di sacerdoti colti, adatti all'attività omiletica.

[38] B. NEIDIGER, *Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität*, cit., pp. 175 s.

Ma quando i due concorrenti diventano progressivamente per molti aspetti sempre più simili, come si distingue il clero secolare dalle «parrocchie dei Mendicanti»? Un'importante differenza è data dalla forma di organizzazione del clero, e quindi dagli stili di vita degli ecclesiastici. In entrambi i casi, sia per il clero delle parrocchie urbane, sia per i Mendicanti troviamo un gran numero di sacerdoti, coadiuvati da altrettanti aiutanti, ma per il resto vi sono differenze sostanziali.

Il convento dei Mendicanti è innanzitutto una comunità regolare, composta di sacerdoti e semplici frati che praticano la *vita communis*, in secondo luogo è parte di un Ordine, e quindi di una organizzazione superiore che rende possibile la suddivisione del lavoro e la mutua assistenza. Questa provvede in certa misura anche alla mobilità dei singoli nonché da un alto livello di preparazione teologica perlomeno di molti dei suoi membri, cosicché il convento riunisce una quantità considerevole di competenze e permette lo sviluppo di specializzazioni.

Al contrario, il clero secolare delle parrocchie è costituito da individui isolati[39] talora assai diversi tra loro, sotto ogni aspetto: per condizione economica, per *status* giuridico, per area di competenza ed esercizio effettivo dei vari uffici. Vi è il parroco (*rector ecclesiae*), che spesso non risiede sul posto e non sempre ha l'ordinazione sacerdotale; il vicario, o prete secolare, che impartisce i sacramenti sul luogo, vi sono i cappellani, i prebendari o altaristi, che hanno compiti generalmente limitati alla celebrazione delle messe legate alle prebende a cui essi provvedono, ma che per volere di molti sinodi diocesani devono anche aiutare nell'officiatura della messa e del coro nei giorni di festa. I cappellani non esercitano la cura d'anime, compito

[39] Per quanto segue cfr. L. PFLEGER, *Die elsässische Pfarrei*, cit.; D. KURZE, *Der Niedere Klerus in der sozialen Welt des späteren Mittelalters*, in K. SCHULZ (ed), *Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Herbert Helbig*, Köln - Wien 1976, pp. 273-305; F. RAPP, *Réformes*, cit., pp. 221-225, 306-318; C. PFAFF, *Pfarrei und Pfarreileben*, cit.; P. PARAVY, *De la chrétienté Romaine à la Réforme en Dauphiné. Evêques, fidèles et déviants (vers 1340 - vers 1530)* (Collection de l'École Française de Rome, 183), Rome 1993, I, pp. 299-338, 1240 e ss.; F. RAPP, *Die Vielfalt der Reformbestrebungen*, cit., pp. 185-195.

che spetta invece al coadiutore, spesso un novizio alle prime armi, che il parroco, qualora residente, o il vicario impiega a proprie spese. Vi sono poi altri aiutanti con compiti meno importanti. Vi è mobilità anche nel clero secolare, nel senso che ognuno tende a migliorare la propria posizione. Ciò avviene tramite le permute, lo scambio cioè delle prebende: l'altarista vuole diventare vicario, il vicario parroco, o perlomeno il vicario cerca di ottenere un vicariato meglio retribuito e il parroco una parrocchia più ricca. Un'altra causa della mobilità sono gli impieghi a tempo determinato. Le comunità parrocchiali, che nominano il parroco – ma più spesso il vicario[40] – conferiscono al curatore d'anime un impiego limitato nel tempo – di circa un anno, come ad un capraio. In Alsazia, la durata media di permanenza in un posto dei preti secolari e dei parroci delle parrocchie meno dotate arrivava a tre anni. Ma il clero secolare di una parrocchia non costituisce un gruppo chiuso, già per il fatto che molti ecclesiastici ottengono prebende da diverse chiese contemporaneamente. Durante il XV secolo nella già citata cittadina di Estavayer nel Waadtland svizzero, la metà del clero parrocchiale svolge contemporaneamente altri incarichi esterni[41]. Il parroco non residente nella parrocchia A è allo stesso tempo vicario in B, e viceversa; il vicario della parrocchia A è contemporaneamente parroco in B o in C, oppure in B e C e allo stesso tempo cappellano della parrocchia D; il cappellano di A è anche cappellano in B e C, ecc. Poiché questo sistema di prebende cumulabili favorisce situazioni di conflitto per quanto riguarda l'espletamento dei compiti durante i giorni di festa, gli ecclesiastici siglano degli accordi, cioè formano una *confraternitas* o un *capitulum*, il cui scopo è da una parte quello di garantire alla parrocchia l'officiatura della messa e la presenza del coro, dall'altra parte però quello di assicurare spazio sufficiente ad ogni ecclesiastico per ulteriori prebende in altre parrocchie (possibilmente dove vi siano confraternite analoghe). Così, l'obbligo di residenza dei singoli viene limitato a 40 giorni

[40] C. PFAFF, *Pfarrei und Pfarreileben*, cit., pp. 228-233.

[41] P. JÄGGI, *Untersuchungen zum Klerus und religiösen Leben in Estavayer*, cit., in particolare pp. 164 ss.

all'anno, il servizio per il coro domenicale viene limitato a tre sacerdoti officianti, il servizio corale nei giorni feriali viene suddiviso settimanalmente. Un tale *capitulum*, il cui unico membro con una funzione designata è denominato *procurator*, non ha quindi nulla a che fare con la *vita communis*, ma piuttosto con il guadagno comune; si tratta di un patto che sancisce una limitata presenza, o assenza, in cambio della stessa retribuzione. I cappellani passavano evidentemente altrettanto tempo nel coro quanto ne trascorrevano a cavallo per trasferirsi da un luogo all'altro. Le comunità comunque apprezzavano moltissimo il fatto che il curatore d'anime, quindi il vicario, o un suo coadiutore, fosse costantemente presente e quindi in grado, in caso di necessità, di impartire i sacramenti in punto di morte.

Il clero secolare delle parrocchie – a differenza dei Mendicanti – non era separato dal mondo da alcun voto e non veniva né controllato né sostenuto spiritualmente da alcuna comunità. Ogni canonico rispondeva per se stesso. I capitoli rurali (*capitula ruralia*), che si riunivano mensilmente, avevano certamente un ruolo evidente e regolare nell'assicurare gli interessi materiali dei propri membri (ad esempio l'assistenza agli anziani) e nel culto dei defunti, ma non offrivano alcun aiuto spirituale al singolo prete[42]. I contatti istituzionali con il vescovo in occasione delle visite pastorali e nei sinodi diocesani – sempre che il vescovo curasse questi strumenti, considerandosi padre spirituale per i suoi sacerdoti diocesani – rimanevano troppo sporadici ed effimeri per costituire un sostegno spirituale. Il clero secolare era quindi eminentemente parte del mondo e il suo stile di vita lo avvicinava ai laici. Di regola, il profilo sociale degli ecclesiastici era paragonabile a quello delle loro comunità. Il parroco di campagna, che si occupava personalmente della parrocchia, della sua *dos*, era molto simile ai contadini a cui impartiva i sacramenti e dei quali doveva accudire gli animali da monta, i tori, i verri e i montoni nella propria stalla. Il parroco di città era assimilabile all'alta borghesia, dalla quale egli stesso proveniva,

[42] J. BURCKLE, *Les chapitres ruraux des anciens évêchés de Strasbourg et de Bâle*, Colmar 1935; F.-K. INGELFINGER, *Die religiös-kirchlichen Verhältnisse*, cit., pp. 168 ss.; F. RAPP, *Réformes*, cit., pp. 88 s.

i prebendari minori alla piccola borghesia, i coadiutori ai servi. La stratigrafia sociale di una comunità e del suo clero secolare erano praticamente parallele. Certamente anche nei Mendicanti si riscontra una certa somiglianza tra convento e ambiente sociale; ciononostante, le *tria substantalia*, *la vita communis* e l'organizzazione dell'Ordine preservavano i singoli Mendicanti dal venire completamente assorbiti dalla società secolare.

Attorno al 1400 Jean Gerson stilò un programma per la riforma del clero secolare. Secondo l'ecclesiologia del clero secolare, che egli rappresenta, il vescovo accentra ogni competenza cosicché la riforma deve partire dal vescovo[43]. Quindi il vescovo stesso in primo luogo doveva essere una persona moralmente integra e pia, dotata di capacità intellettuali e amministrative e in grado di fungere da pastore dei suoi sacerdoti. In realtà vi è tutta una serie di vescovi riformisti, in Italia e in Francia più che in Germania, i quali intendevano il loro ufficio nei termini posti da Gerson, e sui quali si sono fatte approfondite ricerche. I loro strumenti per la riforma del clero sono quelli tradizionali radicati nel diritto canonico, che però vengono utilizzati in una nuova prospettiva: sinodi diocesani, visita pastorale, elevazione spirituale, presenza di qualità spirituali e morali nei candidati al sacerdozio.

Francis Rapp riassume: «Lo storico che affronta il tema della riforma del clero secolare ha l'impressione di una immensa frammentazione ... la convinzione e il carattere dei prelati, nonché il momento da essi scelto per questo compito, furono decisivi per la forza del movimento di rinnovamento e per i risultati raggiunti. Per questo il loro operato assume spesso un aspetto di incompletezza – qualche breve rivolta qui e là, ma nessun progresso costante»[44]. Rispetto alla riforma dei rego-

[43] P. ADAM, *La vie paroissial en France au XIVe siècle* (Histoire et sociologie de l'Église, 3), Paris 1964, pp. 281 ss., 288-307; L.B. PASCOE, *Jean Gerson: Principles of Church Reform*, cit., pp. 110 ss.; F. RAPP, *Réformes*, cit., pp. 129 ss.; F. RAPP, *Die Vielfalt der Reformbestrebungen*, cit., pp. 177 ss.; Ch. DE LA RONCIÈRE, *Die Kirche in den Mittelmeerländern*, in J.-M. MAYEUR et al. (edd), *Geschichte des Christentums*, 6, cit., pp. 717-750, qui pp. 739 s.

[44] F. RAPP, *Die Vielfalt der Reformbestrebungen*, cit., p. 203.

lari, che sviluppò strutture organizzative fisse[45], la riforma del numeroso ed amorfo clero secolare si rivelò come un compito più arduo.

Poiché a causa di quanto descritto da Rapp emergono in primo piano i singoli esempi, pare sensato spostare l'attenzione sulle strategie adottate per una riforma del clero secolare a più lungo termine, alle quali gli sforzi dei vescovi conferiscono una certa continuità. Esse sono state elaborate a partire dal tardo XV secolo nell'ambiente universitario vicino alla Chiesa. Si tratta di quattro strumenti che lasciano intuire la paternità di Gerson: l'educazione e l'istruzione dei giovani; l'istruzione teologica dei sacerdoti; la rinuncia spontanea alla caccia di prebende, denominata *frugalitas*[46], e forme associative volontarie – da confraternite di preti orientate più in senso spirituale che economico, fino ad una *vita communis* volontaria di chierici secolari, secondo l'esempio della *Devotio moderna*[47].

Educazione e iniziative spontanee non sono regolate in senso giuridico, e si trovano quindi su un piano completamente diverso rispetto al diritto dei privilegi, alle deliberazioni sinodali, al recesso dalle visite, alle appellazioni. L'educazione, la *frugalitas*, le confraternite e la *vita communis* volontaria intendono eludere la fitta ed estesa rete del diritto canonico – nel quale i provvedimenti di riforma giuridica si impigliano costantemente, non

[45] Cfr. K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Oberservanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (Berliner Historische Studien 14, Ordensstudien, 6), Berlin 1989.

[46] L.B. PASCOE, *Jean Gerson: Principles of Church Reform*, cit., pp. 146 ss.; J.P. MASSAUT - J. CLICHTOVE, *L'humanisme et la réforme du clergé*, 2 voll., Paris 1968, I, pp. 114 ss.; *Jakob Wimpfelings Adolescentia*, a cura di O. HERDING (*Jacobi Wimpfelingi opera selecta*, I), München 1965, in particolare pp. 110 ss.; D. MERTENS, *Jakob Wimpfeling (1450-1528). Pädagogischer Humanismus*, in P.G. SCHMIDT (ed), *Humanismus im deutschen Südwesten. Biographische Profile*, Sigmaringen 1993, pp. 35-57.

[47] Th. HELMERT, *Kalendae, Kalenden, Kalande*, in «Archiv für Diplomatik», 26, 1980, pp. 1-55; M. ZMYSLONY, *Die Bruderschaften in Lübeck bis zur Reformation*, Kiel 1977, pp. 47-69; F.-K. INGELFINGER, *Die religiös-kirchlichen Verhältnisse*, cit., pp. 168 ss.; D. MERTENS, *Der Humanismus und die Reform des Weltklerus im deutschen Südwesten*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», 11, 1992, pp. 11-28. Sulle comunità canonicali in Italia nel tardo

appena vanno a toccare lo stato patrimoniale[48] – e ne decretano l'uscita dalle consuetudini, semplicemente evitando di farvi ricorso.

Gli ambienti sociali in cui questi propositi vengono sviluppati e recepiti sono simili all'ambiente parigino descritto da Augustin Renaudet in *Préreforme et humanisme*[49], trasportato nella provincia tedesca: nella Germania sud-occidentale, lungo il medio e basso corso del Reno, a Erfurt, Ingolstadt e Wittenberg. All'ambiente riformatore di Magonza appartiene Florentinus Diel, citato più sopra. L'area sud-occidentale è stata studiata altrettanto approfonditamente. Nelle quattro università di Basilea, Friburgo, Tubinga e Heidelberg si trovano personalità autorevoli; prese singolarmente contano poco, ma insieme formano una vasta rete di intellettuali; anche i rapporti con Parigi sono numerosi, citiamo per tutti il nome di Heynlin von Stein. In questo periodo i preti secolari dotti sono più vicini a Parigi che non alle università dell'Italia settentrionale. A questi si aggiungono diverse sedi vescovili e tre sedi principesche secolari di diversa importanza culturale. In questo ambiente la riforma del clero secolare rappresentava un'istanza cruciale. Tra il 1470 e il 1520 qui furono concepiti e proposti diversi provvedimenti di riforma del clero secolare, alcuni dei quali vennero poi anche parzialmente realizzati.

Fra questi vi è l'istituzione di fondazioni per la predicazione per dottori in teologia a Basilea e Strasburgo. Le fondazioni per la predicazione, come abbiamo già accennato, erano soprattutto appannaggio del clero secolare; spesso si dava precedenza al grado di istruzione accademica, e cioè possibilmente al dotto-

XIV secolo, cfr. Ch. DE LA RONCIÈRE, *Die Kirche in den Mittelmeerländern*, cit., p. 739.

[48] F. RAPP, *Réformes*, cit., pp. 321-397.

[49] A. RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris 1953; J.P. MASSAUT - J. CLICHTOVE, *L'humanisme et la réforme du clergé*, cit.; H. SMOLINSKY, *Humanistische römisch-katholische Gegner Luthers. Das Beispiel des Jodocus Clichtoveus – Überlegungen und Persepktiven*, in M. BAYER - G. WARTENBERG (edd), *Humanismus und Wittenberger Reformation*, Leipzig 1996, pp. 73-87.

rato in teologia. Queste 'cattedre di predicazione' a Basilea e Strasburgo erano incarichi di così grande prestigio e influenza che per esse Johannes Kreutzer, Wilhelm Tzewers, Johannes Heynlin a Basilea e Geiler von Kayserberg a Strasburgo interruppero le loro carriere accademiche nel campo teologico. Il compito di queste fondazioni consisteva nella predicazione alla popolazione in tedesco e anche nella predicazione al clero in latino. Le richieste avanzate alle fondazioni sono diverse da quelle che ad esempio il consiglio di Ulma richiedeva al titolare della parrocchia; anche il consiglio di Ulma preferiva laureati, ma soprattutto dottori in legge.

Dall'ambiente universitario qui descritto provenivano quei vescovi che si occupavano del loro clero secondo le indicazioni di Gerson e che ne sostenevano l'idea di riforma. Anche questi vescovi tedeschi sono naturalmente nobili, come Johannes von Dalberg a Worms, Friedrich von Hohenzollern ad Augusta, Uriel von Gemmingen a Magonza e Christoph von Utenheim a Basilea. Tuttavia, questi vescovi non si consideravano più soltanto come principi dell'impero, ma esercitavano in prima persona anche le funzioni spirituali del proprio ufficio. Essi nominarono inoltre come loro vescovi ausiliari dei preti secolari dotti. Questo ufficio veniva ricoperto ormai da più di due secoli da frati mendicanti; finiva così l'epoca dei vescovi ausiliari mendicanti: nella diocesi di Costanza essa era cominciata nel 1242 e terminò definitivamente nel 1516[50].

L'educazione dei bambini e dei giovani motivava la speranza di Gerson nella *reformatio ecclesiae*; uno dei principapli obiettivi dei gersoniani del tardo XV secolo era quello di aumentare le vocazioni. In questo senso si registrano diverse iniziative. Alcuni giovani appartenenti alle alte gerarchie corporative – figli di patrizi e di principi, e quindi futuri prelati – venivano educati in modo particolarmente accurato per venir presentati molto presto, a scopo propagandistico, come modelli per la gioventù. Questo fece Jakob Wimpfeling durante il primo decennio del

[50] F. RAPP, *Les évêques auxiliaires à la fin du moyen âge dans les diocèse de Constance, Bâle, Strasbourg et Spire*, in *Les prélats, l'église et la société: XIe-XVe siècles*, Bordeaux 1994, pp. 109-117, in particolare pp. 112 s., 116 s.

XVI secolo con il proprio studente Jakob Sturm, al quale Thomas Brady ha dedicato una breve eccellente monografia[51]. Le università, inoltre, istituivano occasionalmente borse di studio per incentivare nuove vocazioni nel clero secolare. Qui i giovani venivano educati come seminaristi in una dimensione comunitaria, non solo in senso pedagogico ed economico, ma anche con obiettivi ecclesiastici concreti, e perciò addestrati alla conduzione di una *vita communis*. In Italia esistevano già precedenti di questo tipo, grazie ad esempio a Ludovico Barbo[52].

In Germania furono sviluppate o sperimentate diverse forme di vita comunitaria sotto l'influsso della *devotio moderna*; qui ne presenteremo un paio. La prima forma fu quella canonicale: si tratta dei «Brüder vom gemeinsamen Leben» nel Württemberg, che poi si diffusero nella Germania settentrionale e lungo il basso Reno. Le loro comunità nel Württemberg erano finanziate e sostenute dal signore territoriale; esse nacquero dalla collaborazione fra il loro «priore», il teologo Gabriel Biel, e il sovrano del Württemberg, conte Eberhart im Bart, contemporaneamente alla fondazione dell'università di Tubinga. Per la formazione del clero secolare orientato alla riforma il conte confidava nell'efficacia pedagogica e scientifica dei frati, nonché nella loro capacità di fungere da modello[53]. Fra il 1477 e il 1486 essi ottennero cinque case in alcune città e paesi dove esercitavano la cura d'anime. Il loro insediamento nel Württemberg doveva incentivare una nuova forma di vita comunitaria per il clero secolare.

[51] Th.A. BRADY, *Protestant Politics: Jacob Sturm (1489-1553) and the German reformation*, Atlantic Highlands (NJ) 1995; ed. ted. abbreviata: *Zwischen Gott und Mammon. Protestantische Politik und deutsche Reformation*, Berlin 1996.

[52] A. WEISBROD, *Die Freiburger Sapienz und ihr Stifter Johannes Kerer von Wertheim* (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, 31), Freiburg i.Br. 1966; L. PESCE, *Ludovico Barbo vescovo riformatore*, in G.B.F. TROLESE, *Riforma della chiesa, cultura e spiritualità nel quattrocento Veneto*, Cesena 1984, pp. 135-159, qui particolarmente pp. 141-146.

[53] B. NEIDIGER, *Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen. Konkurrierende Reformansätze in der württembergischen Kirchenpolitik am Ausgang des Mittelalters* (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart, 58), Stuttgart 1993; U. KÖPF - S. LORENZ (edd), *Gabriel Biel und die Brüder vom*

La seconda forma si riferisce direttamente alla comunità di frati presente a Zwolle. Nel 1492 il prete e curatore d'amine di Basilea Jacobus Philippi, che aveva studiato a Parigi e Basilea, ereditò una casa in città e istituì una comunità di preti che scelse spontaneamente uno stile di vita frugale, senza peraltro assumere una forma giuridica e senza lasciare molte tracce di sé. Philippi difese questa forma in un libro dal titolo *Reformatorium*, che ebbe grande successo e fu stampato a Basilea, Strasburgo, Deventer, Zwolle e Parigi. In esso si legge tra l'altro che:

«nella cerimonia di consacrazione ogni prete prende i voti e giura al vescovo di vivere secondo il canone. Come viene definito un buon monaco colui che vive secondo la regola e secondo gli statuti del proprio Ordine, che egli riconosce, così viene definito un buon prete secolare colui che vive secondo il canone, come egli promette nel prendere i voti. Noi preti secolari abbiamo una regola molto più ampia, cioè per così dire l'intero *Decretum*, rispetto ai monaci, che si limitano solo alla regola di un santo, come sant'Agostino o san Benedetto».

A questo Philippi collega la sua proposta per lo stile di vita di un clero secolare che si riformi da sé:

«Se però i preti secolari intendono vivere secondo il canone, (cosa che devono fare, se vogliono ottenere la salvezza), essi potrebbero farlo al meglio e più comodamente vivendo in comunità, come a lungo fecero ai tempi della Chiesa primitiva, e come fino a non troppo tempo fa essi ancora facevano vivendo nelle cattedrali e nelle collegiate ... Sicuramente il clero secolare non può essere meglio riformato che attraverso questo modo di vita, a lungo trascurato»[54].

Philippi si orientò dunque da un lato all'*ordo canonicus* chiamato a svolgere compiti di cura d'anime, e dall'altro, sulla base della *vita communis* e della frugalità praticate volontariamente, anche a una *communis vita clericorum*, illustrata da Gabriel Biel nell'omonimo trattato per i «Brüder vom gemeinsamen Leben»[55].

gemeinsamen Leben (Contubernium, 47), Stuttgart 1998; G. FAIX, *Gabriel Biel und die Brüder vom Gemeinsamen Leben* (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 11), Tübingen 1999, pp. 42 ss., 49 ss.

[54] D. MERTENS, *Der Humanismus und die Reform des Weltklerus im deutschen Südwesten*, cit., p. 25.

[55] Cfr. K. ELM, *Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben. Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt*, in «Ons gestelijk erf», 59, 1985, pp.

Queste esperienze, di cui esistono ben più numerosi esempi[56], potrebbero essere definite provvedimenti «morbidi» e venire contrapposte ai provvedimenti «duri», sanzionati giuridicamente; si potrebbe inoltre dedurre una maggiore efficacia di questi ultimi. Tuttavia ciò non sarebbe corretto. Il diritto canonico offriva appigli sufficienti per sospendere, attraverso altri strumenti, l'imposizione di «duri» provvedimenti giuridici di riforma. L'istruzione e l'educazione, i modelli e la scelta spontanea hanno senz'altro maggior efficacia in tempi lunghi. Si potrebbe inoltre chiamare in causa il progressivo dissolvimento di questi contesti a causa della Riforma. Ma anche questo non costituisce un argomento contro l'importanza, né contro l'efficacia delle citate esperienze. La loro influenza è proseguita su entrambi i versanti confessionali, sebbene in direzioni diverse.

La Riforma – potremmo dire – apportò la prima drastica riforma del clero secolare, mentre il rinnovamento cattolico da parte dei Gesuiti e del concilio di Trento apportò la seconda. La Riforma adottò l'ideale del curatore d'anime ben istruito e teologicamente preparato (in ultima analisi un retaggio dei Mendicanti, dalla cui concorrenza il pastore protestante era ormai libero), ma definì caotico il vecchio universo parrocchiale; essa risolse il problema dell'isolamento individuale dei sacerdoti attraverso l'istituto del matrimonio – una sorta di surrogato della *vita communis* – che già nel XV secolo veniva praticato dal 15-20% dei preti secolari. La riforma cattolica accolse gli stimoli del contesto tardo-medievale in modo più preciso e sfaccettato, inclusa l'idea della *vita communis* per il clero secolare.

470-496; poi anche in K. Elm, *Mittelalterliches Ordensleben in Westfalen und am Niederrhein* (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, 27), Paderborn 1989, pp. 214-230; G. Faix, *Gabriel Biel und die Brüder vom Gemeinsamen Leben*, cit., pp. 60-67, 347-368.

[56] M. Viller, *Communautaire (vie) dans le clergé diocésain*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, 2, Paris 1953, coll. 1156-1184, a parte i «Brüder vom gemeinsamen Leben» non viene menzionato quasi nessun altro, cfr. coll. 1160 s.

L'osservanza dei Domenicani e il movimento penitenziale laico

Studi sulla «regola di Munio» e sul Terz'ordine domenicano in Italia e Germania

di *Martina Wehrli-Johns*

Le misure per la riforma dell'Ordine dei Domenicani adottate da Raimondo da Capua, generale dell'obbedienza romana (1380-1399), a partire dal capitolo generale di Vienna del 1388 miravano in primo luogo al ripristino della disciplina in selezionati conventi maschili e monasteri femminili che, divenendo un modello, avrebbero dovuto realizzare il programma di un ritorno alle originarie aspirazioni dell'Ordine e contemporaneamente, con il loro esempio di vita, esortare altri fratelli e sorelle all'imitazione[1]. Attraverso il vicario di Raimondo, Corrado di Prussia, nella provincia *Teutonia* fu possibile portare stabilmente dalla parte dell'osservanza i conventi dei Predicatori di Colmar e

Traduzione di Rossella Martini

[1] Cfr. il decreto di riforma di Raimondo da Capua del 1391, inizialmente indirizzato solo ai frati del suo Ordine, come il suo scritto a questo riguardo, indirizzato al cardinale di Ostia, in BEATI RAIMUNDI CAPUANI *XXII Magistri Generalis Ordinis Praedicatorum Opuscula et Litterae*, Romae 1899, pp. 51-56 e pp. 57-70. Sulla riforma nella *Teutonia* cfr. E. HILLENBRAND, *Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (Berliner Historische Studien 14, Ordensstudien, VI), Berlin 1989, pp. 219-171, sulla prima fase della riforma cfr. *ibidem*, pp. 221-222 e pp. 225-233; A. BARTHÉLMÉ, *La réforme dominicaine au XVe siècle* (Collection d'études sur l'histoire du droit et des institutions de l'Alsace, VII), Strasbourg 1931, pp. 23-37. Sulla riforma a Venezia cfr. V. ALCE, *La riforma dell'ordine domenicano nel '400 e nel primo '500 veneto*, in G.B.F. TROLESE (ed), *Riforma della chiesa, cultura e spiritualità nel quattrocento veneto*, Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443) (Italia Benedettina, 6), Cesena 1984, pp. 333-343.

Norimberga; nell'Italia settentrionale, la provincia *Lombardia inferiore*, invece, per opera di Giovanni Dominici vennero riformati i conventi di San Domenico di Venezia (1391) e di Chioggia (1392) e dei Santi Giovanni e Paolo (1394) sempre a Venezia. A partire da Corrado di Prussia nel 1397 fondò, con l'aiuto del duca Leopoldo IV d'Asburgo, a Schönensteinbach il primo convento domenicano riformato della Teutonia che avrebbe dovuto vivere d'altra parte secondo gli statuti e le consuetudini del monastero di *Corpus Christi*, fondato a Venezia nel 1394 ancora dal Dominici[2]. Il vicario riuscì poi a riformare nella provincia *Saxonia* i conventi maschili di Utrecht (1397) e Westroyen (1400) e infine, negli stessi anni, a fondare il nuovo monastero femminile di Weijk grazie a suore provenienti da Schönensteinbach[3]. Nel frattempo ai monasteri riformati delle città mercantili di Norimberga e Venezia era toccato un ruolo guida in questa aggrovigliata rete di rapporti della prima generazione di cenobi riformati. Raimondo da Capua aveva personalmente partecipato alla riforma del monastero di Norimberga; qui il generale dell'Ordine trovò anche la sua ultima dimora quando, nel corso di un viaggio attraverso la provincia tedesca, lo sorprese la morte il 5 ottobre 1399. Secondo la descrizione del cronista degli Osservanti Johannes Meyer (ca. 1422-1485) egli fu sepolto solennemente davanti all'altare maggiore nel coro della chiesa dei Predicatori, alla presenza del generale dei Certosini, precipitatosi appositamente a Norimberga, che avrebbe espresso con parole toccanti il suo dolore per la morte dell'amico[4]. Allorché la

[2] J. MEYER OP, *Buch der Reformacio Predigerordens, I, II und III Buch*, ed. B.M. REICHERT (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland [d'ora in poi QF], 2), Leipzig 1909, p. 31, Meyer cita uno scritto del generale dell'ordine a Konrad von Preußen riguardo la riforma di Schönensteinbach ordinata da Papa Bonifacio IX: «und daz da selbs swöstren unsers ordens söllent sin, die da den orden und observantz und beschliessung halten nach der form des closters unsern swöstren zu Venedi, genamt Corpus Christi».

[3] S.P. WOLFS OP, *Die Reise des Ordensmeisters Thomas von Fermo in die nördlichen Niederlande (Frühjahr 1403)*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» (d'ora in poi «AFP»), XLVIII, 1978, pp. 77-91, in particolare pp. 79-81.

[4] J. MEYER OP, *Liber de Viris Illustribus Ordinis Praedicatorum*, ed. P. VON LOË OP (QF, 12), Leipzig 1918, p. 57; A.W. VAN REE OP, *Raymond de Capoue.*

riforma nella provincia *Teutonia* rimase quasi del tutto paralizzata dopo la morte di Raimondo da Capua, i suoi progetti furono portati avanti dalla cerchia degli Osservanti di Venezia. Questi religiosi, al pari dello stesso Raimondo da Capua e del certosino appena nominato Stefano Maconi, appartenevano tutti originariamente alla ristretta cerchia dei seguaci di Caterina da Siena. Le loro principali aspirazioni erano la diffusione del culto della mantellata di Siena e, di pari passo, la promozione di un Terz'ordine domenicano con l'approvazione papale. Il movimento dell'osservanza sperimentò così una nuova dimensione, orientata alla riforma della Chiesa e della società, che fino ad allora non gli era stata propria. Il tentativo di rifondare l'antico *ordo de poenitentia* sotto gli auspici dei Domenicani era però legato ad alcuni rischi. I problemi erano sorti non solo perché i Francescani, a partire dall'emanazione della bolla *Supra montem* di papa Niccolò IV del 1289, potevano far valere una sorta di monopolio sulla regola dei terziari o perché nel frattempo le città italiane manifestavano un marcato scetticismo contro questa forma, ritenuta antiquata, di vita penitenziale laicale[5]. Rischiosa doveva apparire soprattutto la vicinanza dell'Or-dine dei Penitenti alle beghine e ai begardi a nord delle Alpi, come d'altronde si sarebbero dovute mettere in conto delle difficoltà nel far affermare la regola, constatando la diversità, legate alla genesi storica, che le strutture del mondo penitenziale laico in Europa[6]

Eléments biographiques in «AFP», XXXIII, 1963, pp. 160-235, in particolare p. 222 e pp. 228-229.

[5] Sull'*Ordo de poenitentia* italiano si veda la fondamentale opera di G.G. Meersseman OP, *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIIIe siècle* (Spicilegium Friburgense, 7), Fribourg (CH) 1982[2], come i volumi dei convegni da essa ispirati; M. D'Alatri (ed), *I Frati penitenti di San Francesco nella società del Due e Trecento.* Atti del II Convegno di Studi Francescani Roma, 12-13-14 ottobre 1976, Roma 1977; M. D'Alatri (ed), *Il movimento francescano della penitenza nella società medioevale*, Roma 1980; L. Temperini (ed), *La «Supra montem» di Niccolò IV (1289): Genesi e diffusione di una regola*, Atti del V convegno di studi francescani, Ascoli Piceno 26-27 ottobre 1987, Roma 1988; A. Benvenuti Papi, *«In castro poenitentia». Santità e società femminile nell'Italia medievale* (Italia Sacra, 45), Roma 1990.

[6] Cfr. in merito M. Wehrli-Johns, *Voraussetzungen und Perspektiven mittelalterlicher Laienfrömmigkeit seit Innozenz III. Eine Auseinandersetzung mit*

presentavano. Queste difficoltà non si ponevano in tali termini per la riforma del primo e del secondo ordine e delle loro strutture accentrate. In questa sede si cercherà di approfondire la problematica sottesa tra velleità universalistiche ed effettive possibilità di realizzazione. Le mie riflessioni prendono l'avvio dal *Tractatus de poenitentia* di Tommaso di Antonio da Siena, detto Caffarini, e dalla approvazione da parte di papa Innocenzo VII della cosiddetta «regola di Munio». In un passo successivo si indagherà la prima trasmissione manoscritta della regola e del *Tractatus* in *Teutonia*, mettendola in relazione con la vicenda delle beghine a Basilea (1404-1411). Un terzo capitolo seguirà, sullo sfondo degli eventi in Italia, i diversi tentativi di introduzione di un ordine dei terziari in *Teutonia*, ponendo a conclusione anche la questione della sua rilevanza sociale.

1. *L'approvazione della cosiddetta «regola di Munio»*

Secondo l'opinione generalmente accettata la regola dei terziari domenicani venne redatta nel 1285 dall'allora generale dell'Ordine Munio de Zamora e solennemente approvata da papa Innocenzo VII con la costituzione *Sedis apostolicae* del 26 giugno 1405[7]. Questa teoria si basa esclusivamente sul *Tractatus de ordine fratrum de poenitentiae S. Dominici* dell'osservante veneziano Tommaso di Antonio da Siena. La prima parte del *Tractatus*

Herbert Grundmanns «Religiösen Bewegungen», in «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», CIV, 1996, pp. 286-309.

[7] P. MANDONNET, *Les origines de l'Ordo de poenitentia*, Compte rendu du IVe Congrès scientifique international des Catholiques, Sciences historiques, Fribourg 1898, pp. 187-215; dello stesso autore, *Les règles et le gouvernement de l'Ordo de poenitentia au XIIIe siècle*, Paris 1902; R.P. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Paris 1903, I, pp. 220-242; G.G. MEERSSEMAN, *Dossier*, cit., pp. 23-25, con edizione della «regola di Munio», pp. 143-156; edizione della bolla e della regola anche in F.T. RIPOLL (ed), *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, (d'ora in poi *BOP*), II, Romae 1730, pp. 473-477; W.A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order*, II, Staten Island (NY) 1965, pp. 400-404; M.-H. VICAIRE OP, *Dominique et ses Prêcheurs* (Studia Friburgensia, NS 55), Fribourg (CH) 1979², pp. 392-409; R. CREYTENS, *Costituzioni domenicane*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III, Roma 1976, coll. 194-198.

fu scritta da Tommaso con il confratello Bartolomeo Dominici da Siena in prospettiva dell'approvazione; ottenuto l'assenso papale il testo venne integrato con due ulteriori sezioni. Le tre parti del trattato sono state pubblicate nel 1938 a cura di M.H. Laurent sulla base del manoscritto senese datato circa 1408-1410 (ms Bibl. com. T.II.8); torneremo più avanti su un manoscritto anteriore proveniente da Norimberga di cui non si era a conoscenza[8]. Gli scritti di Mandonnet e il dibattito sulla nuova redazione della «regola di Munio», rimasta in vigore fino al 1923, fecero emergere per la prima volta la questione tra gli storiografi dell'Ordine domenicano all'inizio del nostro secolo. Tale problema storiografico è stato poi ripreso agli inizi degli anni Sessanta da Gilles G. Meersseman con la controversia da lui destata sull'ordine dei terziari francescani. Sia Laurent che Meersseman hanno espresso critiche e riserve sul modo di operare di Tommaso di Antonio e sull'incisività del *Tractatus*. Meersseman ha dimostrato in particolare come la teoria sostenuta da Tommaso di Antonio, che Munio avesse solo illustrato una regola più antica rifacentesi a quella del fondatore dell'Ordine, sia insostenibile dal punto di vista storico, così come l'opinione, ad essa collegata, che san Domenico fosse stato anche il fondatore della *Militia Jesu Christi*, creata solo nel 1233 dal domenicano Bartolomeo da Parma, senza alcun collegamento di carattere organizzativo con l'Ordine dei Domenicani[9]. Sulla base delle sue ampie ricerche sull'*ordo de poenitentia* nel XIII secolo Meereseeman ha invece sviluppato la teoria secondo cui il custode francescano Caro nella sua veste di visitatore apostolico dei Penitenti di Firenze avrebbe prodotto intorno all'anno 1284 una versione rielaborata del *Memoriale propositi*, risalente agli anni 1221-1228, preparando in tal modo l'approvazione,

[8] M.H. Laurent OP (ed), *Tractatus de Ordine FF. de paenitentia S. Dominici di F. Tommaso da Siena «Caffarini»* (Fontes vitae S. Catharinae Senenis Historici, XXI), Siena 1938 (d'ora in poi *Tractatus* I, II, III), descrizione del manoscritto a pp. XIV-XVI, panoramica sui manoscritti del *Tractatus de paenitentia* in T. Kaeppeli OP - E. Panella OP, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi* (d'ora in poi *SOPMAE*), IV, Roma 1993, pp. 334-337.

[9] G.G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, I-III (Italia Sacra, 24-26), Roma 1977, pp. 1233-1234 e pp. 1268-1270.

concessa da Nicolò IV, di una regola per l'ordine dei terziari francescani. Su sollecitazione dei confratelli italiani Munio invece avrebbe da parte sua redatto una variante rielaborata della regola di Caro per i Penitenti di cui erano tutori i Domenicani, senza che le arridesse tuttavia un successo duraturo[10]. Dalle più recenti ricerche di Mariano D'Alatri sulla bolla *Supra montem* di Nicolò, incoraggiate da parte francescana[11], si ricava che il testo della regola in essa inserita si basa con minime modifiche sul testo curiale del *Memoriale*, risalente al 1221; di conseguenza una cosiddetta «regola di Caro» non sarebbe molto probabilmente mai esistita e con ciò anche l'esistenza della «regola di Munio» verrebbe messa in forse. Allo stato attuale delle cose non si potrà perciò evitare di rivedere l'intera questione, ma, in questo caso nel contesto dell'osservanza domenicana intorno al 1400 e non alla luce della situazione completamente diversa dell'Ordine dei Penitenti alla fine del XIII secolo.

Non è più dato sapere con certezza in quale preciso momento i Domenicani osservanti presero la decisione di inoltrare alla curia istanza di approvazione della regola. Nella sua *Legenda major*, terminata alla fine del 1395, Raimondo da Capua in effetti aveva fatto insistente riferimento all'importanza dello «status poenitentiae beati Dominici», dedicando un lungo capitolo alle origini di questo *status*; tuttavia non si fa menzione del desiderio di ottenere l'approvazione e la conferma della regola da parte del papa[12]. Nel luglio 1396, secondo l'affermazione proprio del

[10] G.G. MEERSSEMAN, *Dossier*, cit., pp. 18-19 e pp. 23-25.

[11] M. D'ALATRI, *Genesi della Regola di Niccolò IV: Aspetti storici*, in L. TEMPERINI (ed), *La «Supra montem» di Niccolò IV*, cit., pp. 93-107.

[12] RAIMUNDUS DE VINEA CAPUANUS, *Legenda S. Catharinae Senensis*, in *Acta SS Apr. III*, Anversa 1675, pp. 853-959; sul periodo della redazione e sulla trasmissione del manoscritto cfr. *SOPMAE*, III, 289. La copia più antica della *Legenda maior*, oggi conservata nell'archivio del generale dell'Ordine domenicano in Santa Sabina a Roma con la segnatura XIV.24, venne eseguita con tutta probabilità tra il 1396 ed il 1398 nel convento dei Santi Giovanni e Paolo a Venezia e dotata di glosse ed integrazioni di Tommaso di Antonio; cfr. T. KAEPPELI OP, *Fonti Cateriniane nel Codice XIV.24 dell'Archivio generale domenicano*, in «Rivista di storia della chiesa in Italia», VI, 1952, pp. 84-96. Secondo Tommaso il generale dell'Ordine avrebbe terminato la *Legenda maior* a Venezia nel dicembre 1395, dove l'avrebbe fatta copiare nel convento dei

generale dell'Ordine, Tommaso di Antonio ricevette l'incarico di provvedere alla fondazione e conduzione di una *congregatio* di sorelle penitenti di san Domenico[13]. Agli inizi del Terz'ordine domenicano a Venezia lo stesso Tommaso dedicò in seguito una propria opera[14]. Egli vi descrive ampiamente come numerosi patrizi d'ambo i sessi si fossero convertiti alla condizione di Penitenti di san Domenico, quale frutto del predicare e della vita esemplare nella disciplina della regola dei frati[15]. Ma il *Tractatus de origine* irruppe non preannunciato durante la quaresima dell'anno 1399, così che non si fece parola della grave crisi in cui era piombato il convento degli Osservanti dei Santi Giovanni e Paolo assieme alla frangia dei Penitenti nel novembre dello stesso anno in seguito al fallimento della vicenda dei Bianchi. Come è noto il tentativo di Giovanni Dominici di forzare l'ingresso dei Bianchi a Venezia contro la volontà del governo e di trasformare la comparsa di questo movimento pacifista, avvenuta in altre città fino ad allora in modo piuttosto spontaneo, in una processione di penitenza in grande stile sotto la guida dei Domenicani, era

Santi Giovanni e Paolo; cfr. A.W. VAN REE OP, *Raymond de Capoue*, cit., p. 213. Tommaso affermerebbe di essere stato coinvolto nella redazione già in un primo stadio della *Legenda*; cfr. O. VISANI, *Nota su Tommaso d'Antonii Nacci Caffarini*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», IX, 1973, pp. 277-297, in particolare p. 281.

[13] *Tractatus* I, 34: «quatenus possitis supradictam religionem seu congregationem singulariter sororum de penitentia beati Dominici inchoare, inchoatam dirigere et gubernare, dominas quasque iuxta discretionem vestram ad habitum dictarum sororum recipiendo, priorissas et supriorissas eis instituendo, capitula eisdem tendendo ...». Questo scritto del generale dell'Ordine è riportato solo da Tommaso, cfr. BEATI RAYMUNDI CAPUANI XXII *Magistri Generalis Ordinis Praedicatorum Opuscula et Litterae*, cit., pp. 95-97.

[14] *Tractatus de origine sive ortu atque processus status fratrum et sororum ordinis de Paenitentia S. Dominici in civitate Venetiarum*, 1406-1408; cfr. *SOPMAE*, IV, 335-336, e sotto il titolo *Disciplinae regularis instauratae in Coenobiis Venetis Ordinis Praedicatorum, nec non Tertii Ordinis de Poenitentia S. Dominici, in Civitatem Venetiarum propagati*, in F. CORNELIUS, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis*, Decadis XI, pars prior, t. VII, Venetiis 1749, pp. 167-234. Cfr. anche la ricerca di F. SORELLI, *La santità imitabile, «Leggenda di Maria da Venezia» di Tommaso da Siena* (Deputazione di storia patria per le Venezie, Miscell., 23), Venezia 1984.

[15] *Tractatus de origine*, in F. CORNELIUS, *Ecclesiae Venetae*, cit., pp. 182-183, 193 e 198.

terminato in disordini e tumulti davanti alla chiesa di Zanipolo, puniti poi con severità dal Consiglio dei Dieci. Dominici fu bandito per cinque anni dalla città lagunare mentre il secondo responsabile della fallita processione, il nobile Antonio Soranzo, priore della neocostituita congregazione domenicana dei Penitenti, venne condannato all'esilio per un anno[16]. Il successivo 4 marzo papa Bonifacio IX bocciò la nomina di Dominici a vicario per l'Italia, fatto che significò una dura sconfitta per la fazione degli Osservanti. Per ancor più sfortunata coincidenza morì nel novembre 1400 il doge Antonio Venier, che era stato figura di peso nei tentativi di riforma di Dominici[17]. In questa situazione precaria Tommaso di Antonio perseguì una doppia strategia nei confronti dei Domenicani penitenti allo sbando. Da un lato si dette subito da fare con alcuni scritti per far risaltare agli occhi dei membri della congregazione l'antichità e la santità del loro *status* attraverso le leggende dei santi. Si occupò del progetto per un supplemento della *Legenda major* con ulteriori dettagli sulla vita di Caterina da Siena e «a consolazione ed edificazione di quelle persone che indossano questa veste» cominciò ancora prima della fine di agosto del 1400 la traduzione delle leggende delle beate Vanna d'Orvieto e Margherita da Città di Castello, i cui originali in latino si era già procurato tra il 1396 e il 1398[18]. Dall'altro lato Tommaso di Antonio fece di

[16] Su questi avvenimenti cfr. F. SORELLI, *La santità*, cit., pp. 83-84; D. BORNSTEIN, *Giovanni Dominici, the Bianchi, and Venice: Symbolic Action and Interpretive Grids*, in «Journal of Medieval and Renaissance Studies», XXIII, 1993, pp. 143-171; F. SORELLI, *The Bianchi of 1399. Popular Devotion in Late Medieval Italy*, Ithaca - London 1993, pp. 177-187; D. BORNSTEIN, *Le conseil des Dix et le contrôle de la vie religieuse à Venise à la fin du Moyen Âge*, in *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*, Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident XIIe-XVIIIe siècle» de l'Université de Paris X - Nanterre et l'Institut universitaire de France, sous la direction d'A. VAUCHEZ (Collection de l'École Française de Rome, 213), Roma 1995, pp. 187-200.

[17] F. SORELLI, *La santità*, cit., pp. 80-84; D. BORNSTEIN, *Giovanni Dominici*, cit., pp. 158-165.

[18] Cfr. O. VISANI, *Nota su Tommaso d'Antonii*, cit., pp. 284-287 e F. SORELLI, *La production hagiographique du dominicain Tommaso Caffarini: Exemples de sainteté, sens et visées d'une propagande*, in *Faire Croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Table ronde,

tutto, attraverso dei vantaggi ricevuti dal papa, per trattenere i membri della nuova congregazione penitente dal voltare le spalle ai Domenicani. Riuscì a ottenere dalla curia romana al tempo di Bonifacio IX la promulgazione della bolla *Humilibus et honestis* del 18 gennaio 1401, che concedeva ai fratelli ed alle sorelle della penitenza di san Domenico in tutta Italia di poter ricevere l'eucarestia da frati predicatori di loro scelta[19]. A quanto riferisce il *Tractatus* II, durante la successiva Pentecoste dal capitolo generale di Udine con il nuovo generale Tommaso de Firmo fu per la prima volta pubblicamente considerata l'opportunità di far approvare dal papa lo *status poenitentia sancti Dominici*, e con le stesse modalità dell'ordine dei terziari francescani e di quelle della *militia beate Mariae*, ovvero della comunità dei cavalieri gaudenti approvata da Urbano IV. Stando a Tommaso di Antonio questa idea fu nuovamente abbandonata a causa dell'eccessiva durata di una tale procedura e al suo posto si preferì cercare di ottenere presso la curia un'altra bolla, a favore di Penitenti, che andasse oltre a quanto concesso con la *Humilibus et honestis*. I Penitenti, sempre secondo Tommaso di Antonio, non volevano però accontentarsi di questo risultato e pretendevano nientemeno che l'approvazione papale con le modalità citate sopra[20]. Di conseguenza, egli insieme a Barto-

organisée par l'École Française de Rome (Collection de l'École Française de Rome, 51), Roma 1981, pp. 189-200, in particolare pp. 191-194. Le leggende in latino delle due *mantellatae* domenicane costituiscono nel citato Codice AGOP, XIV.24 un tutt'uno con la *Legenda maior*; cfr. T. Kaeppeli OP, *Fonti Cateriniane nel Codice XIV.24*, cit., pp. 84-96.

[19] *BOP*, II, p. 410. In *Tractatus* II, p. 57, Tommaso di Antonio rivela espressamente di aver favorito la pubblicazione di tale bolla.

[20] *Tractatus* II, 57, scritto di Tommaso a Ugolino de Camereno OP, *lector sacri palatii*, del 23.11.1402: «In capitulo generali, Utini anno immediate preterito celebrato, fuit sermo de impetratione plenarie indulgentie pro personis dicti status et illud non processit. Fuit etiam sermo super impetratione cuiusdam bulle papalis per quam status et ordo prefatorum redderetur plenarie approbatus et confirmatus quemadmodum apparet de illis de tertio ordine sancti Francisci et de illis de Militia Virginis; et tunc dictum fuit quod id fore[t] prosequi nimis longum, sed quod bonum esset ut impetrarentur aliqua privilegia ultra illa, que habet ordo ille, etc., que per reverendissimmum magistrum ordinis et per me iam impetratata sunt utpote quod possint absque alia licentia superiorum recipere ecclesiastica sacramenta a fratribus Predicatoribus, ad id

lomeo Dominici (l'ex vicario di Raimondo di Capua e amico intimo all'epoca della *familia* di Caterina da Siena) avrebbe cominciato a mettere mano al *Tractatus* I. Scopo dello scritto sarebbe stato quello di informare sullo «status fratrum et sororum de penitentia sancti Dominici» e di esporre sulla base di prove e argomentazioni «perché la regola di quei fratelli e quelle sorelle della penitenza di san Domenico dovrebbe essere approvata dal papa non a minor ma a maggior diritto delle regole o dei modi di vivere dei fratelli e delle sorelle della *Militia beate Mariae* approvati da Urbano IV e dei fratelli e delle sorelle dell'ordine dei terziari di san Francesco»[21]. Il trattato sarebbe poi stato portato a conoscenza del generale dell'Ordine Tommaso de Fermo, presente a Venezia nell'ottobre 1402, che avrebbe ricevuto una delegazione di Penitenti veneziani guidata dal priore Antonio Soranzo (compromesso nella vicenda dei Bianchi) e su loro richiesta avrebbe conferito ai due autori del trattato l'incarico di adoperarsi presso la curia sia per l'approvazione della regola sia per la canonizzazione di Caterina da Siena. A quest'ultima iniziativa, secondo Tommaso di Antonio, lo avrebbe spinto uno scritto del duca Alberto IV d'Asburgo, dovuto alle sue relazioni con il generale dei certosini Stefano Maconi[22]. Su questo intervento degli Asburgo si dovrà ritornare più avanti. Negli sviluppi le due iniziative vennero peraltro gestite separatamente. Bartolomeo Dominici si prodigò inutilmente presso Bonifacio IX per la canonizzazione; parimenti Tommaso di Antonio raggiunse il suo obiettivo solo in seconda battuta, dopo la morte di Bonifacio IX e l'elezione del successore Innocenzo VII.

deputatis, etc. Sed breviter: Apud vulgum nichil videtur valere nisi habeatur dicta approbatio per litteram apostolicam expressam faciente[m] de dicta approbationis et confirmationis gratia mentionem».

21 Questa la formulazione nella lettera del generale al procuratore dell'ordine Ubertino de Alibzi, datata 5.10.1402, (*Tractatus* II, 54): «Qualiter non minus regula prefatorum [fratrum et sororum de penitentia beati Dominici] debet litteris apostolicis approbari, quam regule sive modi vivendi fratrum et sororum de Militia per Urban IV vel quam fratrum et sororum de tertio ordine sancti Francisci per Nicolaum IV fuerint approbate, sed potius amplius, prout ibidem ostenditur».

22 *Tractatus* II, pp. 54-57.

Non possiamo riprendere in questa sede i dettagli dell'intera procedura, sebbene raramente si possa trarre un quadro così vivo del sistema delle suppliche presso la curia romana come dal resoconto nel *Tractatus* II. Resta da stabilire se la produzione agiografica di Tommaso di Antonio avesse corrisposto alle necessità causate dal fallimento della vicenda dei Bianchi a Venezia. Da questa circostanza si sarebbe originata, al più tardi nell'estate del 1401, anche l'esigenza di avere una regola approvata dal papa, quantunque i vertici dell'Ordine credessero che le possibilità di riuscita dell'impresa non fossero particolarmente alte per il semplice fatto che in quel momento non esisteva ancora una regola. Per sostenere la tesi che in realtà la cosiddetta «regola di Munio» non sarebbe mai esistita, basta gettare in primo luogo uno sguardo alle argomentazioni dei due autori del *Tractatus* I. Centrale non era per loro la «regola di Munio», ma la dimostrazione che la regola dei Domenicani terziari poteva rivendicare l'approvazione papale a maggior ragione rispetto alle due regole già approvate da Urbano IV e da Nicolò IV. Ciò che più importava loro era fornire la prova che lo *status poenitentiae* domenicano era più antico della regola dei terziari francescani del 1289. A questo scopo era necessario dimostrare:

– che san Domenico era stato il fondatore di questo *status*;

– che esso aveva ottenuto l'approvazione papale prima della bolla *Supra montem*;

– che, a differenza dei terziari francescani, non era mai stato sospettato di essere stato oggetto delle decretali clementine contro le beghine;

– infine che i Penitenti domenicani erano sempre stati sotto stretta sorveglianza dei vertici dell'Ordine.

In questa serie di argomentazioni la «regola di Munio» diveniva un concetto obbligato di cui già Raimondo da Capua si era servito nella *Legenda major*. Qui al capitolo IV (ovvero VIII) della prima parte si sostiene l'opinione, condivisa anche da Bernardo Gui e Galvano Fiamma[23], che san Domenico avesse

[23] Cfr. G.G. MEERSSEMAN, *Ordo Fraternitatis*, cit., pp. 1268-1269.

ingaggiato anche dei laici nella lotta contro l'eresia e che a questo scopo avesse creato la *militia Jesu Christi* che dopo la morte del fondatore dell'Ordine avrebbe preso il nome di «Fratres de poenitentia beati Dominici». Con la vittoria di san Pietro martire sull'eresia essi avrebbero perso la loro ragion d'essere e si sarebbero estinti col tempo. Invece una parte delle mogli sopravvissute aveva manifestato la volontà di rimanere in quella condizione, tanto che altre vedove le seguirono come «Sorores de poenitentiae beati Dominici». Quando il movimento si diffuse per tutta l'Italia, esse si sarebbero fatte istruire dai frati predicatori sul modo di vivere introdotto sotto san Domenico. Dato che, nel senso stretto della parola, tale condotta di vita non era mai esistita, il generale dell'ordine Munio l'avrebbe fissata per iscritto, nel modo in cui ancora allora veniva seguita, e l'avrebbe definita come regola, sebbene l'espressione non fosse appropriata, poiché tale condizione non valeva in mancanza di voto quale *status regularis*. All'epoca dell'interdetto papa Onorio IV avrebbe concesso loro di andare a messa dai Predicatori e in seguito Giovanni XXII avrebbe fatto per loro esplicita eccezione riguardo alle decretali clementine[24]. Fin qui la *Legenda major* a proposito della «regola di Munio». Questo passo costituisce inoltre il punto di partenza per l'argomentazione del *Tractatus* I. Gli autori avrebbero appreso da un «libro molto vecchio» del convento di origine in Siena che la «militia Jesu Christi» dopo la canonizzazione di san Domenico si sarebbe data per motivi di pietà il nome di «militia Jesu Christi et beati Dominici»[25]. L'esistenza di tale milizia viene documentata attraverso la riproduzione alla lettera della bolla *Egrediens* di papa Gregorio IX a favore della *militia Jesu Christi* di Parma, la cui regola in effetti ottenne l'approvazione pontificia il 24 maggio 1235. Quest'ultima era perciò significativa per i due autori in quanto conteneva l'importante passo sulla veste bianconera[26]. Mentre però la bolla *Egrediens* è inserita nel registro di Gregorio IX con

24 *Acta SS April. III*, 871-872.

25 *Tractatus* I, pp. 3-4.

26 Cfr. G.G. MEERSSEMAN, *Dossier*, cit., pp. 290-295, a p. 293, § 15 testo della regola della «Militia Jesu Christi».

la data del 22 dicembre 1234, nel *Tractatus* essa viene retrodatata al 22 dicembre 1227[27], visto che gli autori dovevano anticipare privilegio pontificio e regola a prima della canonizzazione di Domenico di Guzmàn (3 luglio 1234), per poter spiegare che il cambiamento di nome non aveva ancora avuto luogo[28]. Attraverso questa nuova esposizione anche la «regola di Munio» assume un'altra funzione. Non si trattava solo di introdurre un *modus vivendi* per le sorelle della penitenza, sancito dal generale dell'ordine, ma della necessità degli autori di avere una regola che nella sostanza si rifacesse al fondatore e giustificasse il cambiamento di denominazione della «militia Jesu Christi» soltanto con il mutato contesto. Tutto ciò perché la *militia*, seguendo il *Tractatus* I, non avrebbe effettivamente mai cessato di esistere, ma il suo *status* sarebbe stato solennemente approvato per i Penitenti d'ambo i sessi nel già citato documento del 28 gennaio 1286 sotto la denominazione «tam viris quam mulieribus

[27] Cfr. *Tractatus* I, p. 6, nota 2.

[28] *Tractatus* I, p. 5: «Item sciendum quod in prefato libro valde antiquo etiam invenimus quandam regulam seu vivendi formulam concernentem hunc statum cum copia unius privilegii supradicti Gregorii pape IX, et hoc quantum ad tempus quo dictus status sortitus est nomen fratrum et sororum Militiae Jhesu Christi». Segue comunque un passo, riguardante il porto di armi, dalla regola della *Militia B. Mariae* del 1261 (cfr. *Tractatus* I, p. 5, nota 1), il che ci fa intuire come Tommaso non facesse differenza tra queste due regole, dato che la *Militia Jesu Christi* ai suoi tempi non esisteva più. Poco più avanti (*ibidem*, pp. 45-46) egli comunque cita testualmente la regola di Urbano IV del 23.12.1261 e la attribuisce chiaramente alla *Militia beate Marie*. Vedi in merito anche il suo scritto del 1398 a Stefano Maconi, dove lo prega di procurargli, attraverso un membro dei *Cavalieri Gaudenti*, l'antica regola e i privilegi dei *Milites Gaudenti*: «et hoc pro declarationem super quibusdam dubiis que habeo. Ex eo quod hic inveniuntur quedam regule, intitulate fratribus et sororibus de penitentia Beati Dominici et videtur michi quod sint dictorum militum gaudentium; et sint privilegia, alii dicunt, que sint dictorum fratrum et sororum, qui a principio Beati Dominici tempore, appellati sunt de Militia Jesu Christi. Quotiens super hoc scripsi et nondum est vox vel sensus et cetera», in F. GROTTANELLI (ed), *Leggenda minore di S. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli*, Bologna 1868, p. 339. Il significato di questo passo non è del tutto chiaro. Probabilmente nel 1398 Tommaso era alla ricerca di una regola per la sua congregazione penitenziale, ma si era inbattuto solo nelle regole e nei privilegi delle due milizie. È noto che i *Cavalieri Gaudenti* avevano non di rado ricevuto l'assistenza spirituale dei Domenicani, cfr. G.G. MEERSSEMAN, *Ordo Fraternitatis*, cit., pp. 1266-1267.

de Penitentia sancti Dominici»[29]. A tale bolla papale veniva dunque attribuito, come già dalla *Legenda major*, un grande peso, perché sembrava fornire l'auspicata prova di quanto fosse antico lo *status poenitentia* domenicano. Per togliere di fatto il primato alla regola dei terziari francescani del 1289 si doveva collegare la bolla papale del 1286 a una regola compatibile cronologicamente, vale a dire proprio la regola di Munio de Zamora, l'allora settimo generale in carica. A questo scopo si fu ovviamente costretti a riferirsi al «libro molto antico» del convento in Siena che secondo il *Tractatus* I conteneva sia la bolla di Onorio IV sia il testo della regola voluta[30]. Gli autori si servirono abilmente di un montaggio di informazioni non documentabili provenienti da «antichi libri» e di bolle papali, di fatto esistenti ma da loro retrodatate e travisate nel senso; proprio l'anello debole della loro dimostrazione, la «regola di Munio», mai attestata altrove, riuscì a resistere di fronte alla storiografia moderna, ma non di fronte al segretariato della curia. Effettivamente nel prosieguo della vicenda l'argomento della «regola di Munio» fu semplicemente lasciato cadere. Già nel novembre 1402 Tommaso di Antonio aveva spedito il trattato e la bozza della supplica al vicario dei conventi degli Osservanti in Italia perché per tramite suo o del procuratore dell'Ordine potessero essere portati a conoscenza del cardinale Cosma Migliorati,

[29] *Tractatus* I, p. 8; regesto del documento anche in G.G. MEERSSEMAN, *Dossier*, cit., p. 70; inoltre vi è una stampa in *BOP*, II, p. 10.

[30] *Tractatus* I, pp. 7-8: «Item reperimus in eodem prefato antiquo libello et in aliis locis quam pluribus quandam aliam vivendi formulam huius status, per manus cuiusdam reverendi magistri Munionis, septimi generalis totius ordinis Predicatorum, explicatam et sigillo dicti magistri in Urbe Veteri sigillatam, fore iuxta modum vivendi eis convenientem, pro tunc [ut] a beato Dominico in parte fuerat instituta; et etiam quoddam privilegium Honorii pape quarti, concernentia hunc statum quantum ad tempus, quo idem status sortitus est nomen fratrum et sororum de penitentia beati Dominici». Oltre alla questione dell'origine, anche quella dell'età della «regola di Munio» è risolta dagli autori a favore dei Domenicani. Come già san Francesco, non aveva lasciato una regola organizzata in capitoli, così come fu confermato da Niccolò IV, e tuttavia fu considerato il fondatore del suo ordine, allo stesso modo si può affermare a buon diritto che la «regola di Munio» risalga ai fondatori dell'Ordine domenicano. Questa però, sulla base dell'approvazione di Onorio IV, sarebbe più antica della regola del Terz'ordine francescano nella *Supra montem* (*Tractatus* I, pp. 47-48).

il futuro papa Innocenzo VII[31]. La bozza di supplica sarebbe stata rivista e in ogni caso corretta preliminarmente da Giovanni Dominici[32]. Nella supplica che questi indirizzò il 3 febbraio 1403 al cardinale Migliorati viene ripresa l'argomentazione del trattato solo nei punti dove si dice che i fratelli e le sorelle, che allora vivevano sparsi nel mondo con l'abito di san Domenico, avevano portato il nome di «militia Jesu Christi» al tempo di Domenico di Guzmàn ed erano stati chiamati sotto Onorio IV «de penitentia beati Dominici» o anche beghine nel linguaggio del popolo. Non si fa alcun accenno alla «regola di Munio», si richiede invece per le persone menzionate che venga confermata una regola o che si corregga, si cambi, si amplii e si aggiorni quella vecchia, a discrezione del cardinale, allo stesso modo in cui un tempo era scaturita la regola, poi approvata, dell'ordine dei terziari francescani[33]. In altri termini la regola si presentava appena *in statu nascendi*, aperta a correzioni e miglioramenti[34]. Nel corso della fitta corrispondenza tra Tommaso di Antonio e i suoi garanti domenicani presso la curia si fa continuo riferimento a una certa appendice, una *particula addenda*, che il primo avrebbe volentieri inserito nella regola da sottoporre ad approvazione[35]. Di che cosa si trattasse lo apprendiamo da uno scritto del procuratore dell'Ordine Ubertino degli Albizzi datato 29 novembre 1405, vale a dire ad approvazione avvenuta. Egli si giustifica poiché certi punti che Tommaso avrebbe desiderato comparissero nel testo definitivo della regola non erano stati

31 *Tractatus* II, pp. 59-61.

32 *Tractatus* II, p. 61: «Et quod videret minutam supplicationis, per nos transmittende domino Bononiense, si quid circa illam addendum vel diminuendum».

33 *Tractatus* II, p. 64: «ut prefatis personis preteritis et futuris regula confirmetur, antiqua corrigenda, mutanda, dilatanda innovandaque iuxta beneplacitum reverende paternitatis prefate, sicut olim extitit approbata regula tertii ordinis sancti Francisci».

34 *Tractatus* II, p. 79, cita uno scritto del vicario Bartolomeo de Acerbis a Tommaso del 3.1.1404, dove si riferisce che il procuratore dell'ordine sarebbe infine riuscito a consegnare la regola al cardinale per farla verificare: «sed heri fuit procurator locutus dicto Bononiensi et portavit sibi regulam sive formulam vivendi, et ipse respondit, quod videret eam».

35 *Tractatus* II, pp. 73, 74.

considerati. Il procuratore aveva dovuto prendere le distanze da quelle *particula* della supplica che insieme ad altre avrebbero reso problematica l'impresa. Dal contesto si evince che Tommaso di Antonio voleva che nel documento di approvazione fosse registrato che san Domenico era stato il fondatore dell'«ordo de poenitentia», vale a dire con la stessa dignità con cui si era detto di san Francesco nella bolla *Supra montem*. Ma questo non fu possibile per mancanza di prove[36]. Secondo questo scritto, rimase ugualmente frustrato il desiderio di Tommaso che ai terziari fosse permesso di poter ricevere i sacramenti da Predicatori di loro scelta[37]. Nel capitolo VIII della regola non è dato trovare quindi un passo corrispondente[38]. Quanto meno questo passo della regola ma anche l'*incipit* (*Regula Fratrum et sororum Ordinis de Penitentia Beati Dominici, Fundatoris et Patris Fratrum Ordinis Predicatorum*) furono il risultato di estenuanti trattative con il segretariato pontificio di cui Tommaso di Antonio conobbe le decisioni solo dopo aver ricevuto la bolla nell'agosto 1405. Proprio il testo definitivo della regola fu tuttavia inglobato da Tommaso nel *Tractatus* I con il titolo «Regola di Munio» e l'annotazione che fosse stata ritrovata in quel «libro molto antico»[39]. Convenendo che il *Tractatus* I sia stato portato a termine già

[36] *Tractatus* II, p. 127: «Primo dicitis, quod vobis fuisset gratissimum quod in privilegio impetrato apparuisset quod ille ordo habuisset exordium a beato Dominico. Alias vobis scripsi quod, si narravissemus hoc in supplicatione, opportuisset nos hoc probare ...: nos autem tunc probare non potuissemus, nisi per libros nostros, quales habemus, qui non facerent fidem in cancellaria ... Et ideo ego amovi de supplicatione illam particulam simul cum aliquibus aliis que difficultabant negotium ... Et si velletis dicere quod in confirmatione illorum de tertio ordine sancti Francisci habetur quod habuerunt exordium ab ipso, respondeo quod hoc contigere ex una de tribus (sic) causis quarum nulla nobis conpetebat: et primo quia forte habebant scripturas suas publicas et autenticas magis in promptu quam modo sint; secundo quia tempore confirmationis dicte regule ipsorum negotia erant magis recentia ...; tertio quia papa, qui illum ordinem confirmavit, fuit de ordine Minorum, cui non opportuit quod fierent probationes, quia per se sciebat; et quarto quia in cancellaria non erant edite tot regule, sicut modo ...».

[37] *Tractatus* II, p. 128.

[38] Cfr. il testo della «regola di Munio» in G.G. MEERSSEMAN, *Dossier*, cit., p. 148.

[39] *Tractatus* I, p. 7 e pp. 37-44.

nel 1402, il testo inserito nella bolla di approvazione è stato quindi recepito nell'era moderna sotto il titolo di «regola di Munio». Una spiegazione per questo fraintendimento si ricava facilmente dal modo in cui fu tramandato: il manoscritto senese che sta alla base della edizione di Laurent e in parte anche a quella di Meersseman[40] (ms Bibl. com. T.II.8) presenta il testo di una successiva rielaborazione *post quem* che non coincide con l'esemplare, andato perduto o distrutto, del trattato dei due citati autori e inoltrato originariamente alla curia.

Dovrebbe essere con ciò evidente come la regola dell'ordine terziario dei Domenicani, così come è disponibile nella costituzione *Sedis apostolicae* del 26 giugno 1405, sia un prodotto dell'osservanza domenicana e debba essere letta anche come espressione pragmatica delle loro aspirazioni. A questo scopo le ricerche intraprese da Meersseman sulla «regola di Munio», insieme alle nuove acquisizioni di D'Alatri circa la bolla *Supra montem*, rappresentano una valida base di partenza[41]. Se potessimo constatare che la cosiddetta «regola di Caro» resta fuori dal discorso, i compilatori della regola dei terziari domenicani si sarebbero allora attenuti con la massima precisione formale alla regola dei terziari francescani di Niccolò IV, attingendo dal *Memoriale propositi* del 1221 e dalla regola della «militia Jesu Christi». La regola riceve comunque il proprio specifico carattere domenicano da numerosi prestiti dalle costituzioni dell'Ordine, tra le quali si trovano molte disposizioni relative ai conversi[42]. Le

[40] Meersseman ha utilizzato la versione manoscritta dei *transumpta* che Tommaso fece approntare subito dopo aver ricevuto la bolla di approvazione; cfr. G.G. MEERSSEMAN, *Dossier*, cit., p. 143.

[41] *Ibidem*, pp. 143-156; M. D'ALATRI, *Genesi*, cit., p. 93-107; inoltre E. PASZTOR, *La «Supra montem» e la cancelleria pontificia al tempo di Niccolò IV*, in L. TEMPERINI (ed), *La «Supra montem» di Niccolò IV*, cit., pp. 65-83, nell'appendice a pp. 84-92 vi è l'edizione della bolla *Supra montem*, dalla quale sono tratte le citazioni di seguito.

[42] Si deducono facilmente dalle annotazioni di G.G. MEERSSEMAN, *Dossier*, cit., pp. 144-156, sulla «regola di Munio». Un manoscritto con la versione più antica del *Memoriale Propositi* del 1221 si trovava nel convento dei Santi Giovanni e Paolo; cfr. *Tractatus*, Introduzione, p. VIII, nota 2; descritta da B. BUGHETTI, *Prima regula tertii ordinis iuxta novum codicem*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XXIV, 1921, pp. 109-121.

peculiarità dei terziari domenicani generalmente conosciute, che Meersseman attribuiva ancora alla redazione di Munio, si comprendono interamente nel loro significato solo alla luce del pensiero dei primi Osservanti domenicani. Il primo capitolo della regola contiene, come nella bolla *Supra montem*, il passo che prescrive come debba essere preliminarmente esaminata la buona reputazione del candidato e se questi sia immune da sospetti di eresia, aspetto che nella regola domenicana viene rafforzato richiedendo ulteriormente che «sia addirittura contemporaneamente, quale figlio di san Domenico, un entusiasta e zelante credente della fede cattolica»[43]. La difesa della fede rientrava nel programma degli Osservanti per un ritorno agli scopi originari dell'Ordine. Infatti Tommaso di Antonio mette in gioco nel *Tractatus* I la vittoria di Caterina da Siena sull'eresia dei *fratres de opinione* anche come importante argomento a favore del riconoscimento dello *status poenitentiae*[44]. Si riconosce l'appartenenza di questo manoscritto agli Osservanti soprattutto nella rigida sottomissione dei terziari alla gerarchia dell'Ordine, escludendo i priori dei conventi[45]. Per gli autori del *Tractatus* essa non solo aveva la funzione di garante per l'ortodossia ma corrispondeva anche alla organizzazione di allora dei Penitenti a Venezia quando a guidare l'Ordine erano gli Osservanti. Era peraltro idonea a rafforzare la posizione di Tommaso come vicario dei Penitenti domenicani in Italia[46]. Se la regola della «militia Jesu Christi» aveva consentito di conferire anche ai

[43] E. PASZTOR, *La «Supra montem»*, cit., p. 85; M. D'ALATRI, *Genesi*, cit., pp. 102-103, G.G. MEERSSEMAN, *Dossier*, cit., p. 144, cap. I, § 1: «quinnimmo tamquam sancti Dominici singularis in domino filius, sit veritatis catholice fidei iuxta suum modulum emulator et zelator precipuus». Su questo passaggio, che Meersseman attribuisce a Munio; cfr. *ibidem*, in particolare p. 25.

[44] *Tractatus* I, p. 28. Questi fraticelli francescani vennero chiamati *fratres de opinione*, perché ritenevano papa Giovanni XXII un eretico a causa delle sue decretali contro la povertà di Cristo, vedi R. CREYTENS OP, *Manfred de Verceil OP et son traité contre les Fraticelles*, in «AFP», XI, 1941, pp. 173-208, in particolare p. 189.

[45] Cap. XX, §§ 57-58; G.G. MEERSSEMAN, *Dossier*, cit., p. 155.

[46] Cfr. *Tractatus* II, p. 56. In *Tractatus* I, pp. 31 ss. viene particolarmente sottolineata la severa sorveglianza e la guida esercitata dal generale dell'Ordine sullo *status poenitentia*.

fratelli e alle sorelle dei terziari la veste bianca e nera di san Domenico, le prescrizioni sulla benedizione dell'abito e gli obblighi liturgici e di preghiera delle costituzioni dell'Ordine erano pure adatti a conformare la vita liturgica dei Penitenti, *mutatis mutandis*, sulla falsariga del modello di san Domenico[47]. Con la formula di professione di fede consacravano la loro vita al fondatore dell'Ordine nello stesso modo incondizionato dei fratelli e delle sorelle dei primi due ordini[48]. Questi vincoli dei Penitenti laici nei confronti del fondatore e dell'Ordine risaltano nell'iconografia di santa Caterina, così come fu immortalata da Tommaso di Antonio e dal suo cenacolo nei primi dieci anni del XV secolo[49], ma proprio queste peculiarità nella vita politica e sociale frenarono lo sviluppo dei terziari domenicani. Ai trionfi seguiti all'approvazione pontificia a Venezia seguirono ben presto i giorni del disinganno. Negli anni 1408-1409 il Consiglio dei Dieci dovette occuparsi due volte dell'ordine dei terziari domenicani e le sue deliberazioni furono loro sfavorevoli. Si accusarono i Domenicani di aver istituito una nuova *schola* con la denominazione di «Terz'ordine di san Domenico», con una regola propria, non approvata dallo stesso Consiglio dei Dieci e che quindi non avrebbe più dovuto essere seguita in futuro. Fernanda Sorelli ha giustamente osservato come l'appartenenza a una confraternita a carattere universale, quindi sovracittadino fosse vista come un pericolo per la Repubblica. A poca distanza di tempo si compì per Venezia un mutamento di fronte nella obbedienza, dal romano papa Gregorio XII al pisano Alessandro V dell'Ordine francescano, fatto che senza dubbio concluse il primo periodo dell'osservanza domenicana[50].

47 Cfr. G.G. MEERSSEMAN, *Dossier*, cit., pp. 145 ss. (cap. II, § 6; cap. III, § 29-§ 11; cap. VI, § 15-§ 18; cap. VII, § 21-§ 22; cap. IX, § 27).

48 G.G. MEERSSEMAN, *Dossier*, cit., pp. 146-147, cap. IV, § 13.

49 L. BIANCHI - D. GIUNTA, *Iconografia di Santa Caterina da Siena*, I: *Immagine*, Roma 1988, pp. 76-88.

50 F. SORELLI, *Per la storia religiosa di Venezia nella prima metà del Quattrocento: inizi e sviluppo del Terz'Ordine Domenicano*, in *Viridarium Floridum. Studi di storia veneta offerti dagli allievi a Paolo Sambini* (Medioevo e Umanesimo, 54), Padova 1984, pp. 89-114, in particolare pp. 94-95. I Domenicani veneziani continuarono a sostenere Gregorio XII, che si era dimostrato, già

2. *La regola del Terz'ordine nella provincia Teutonia e nella vicenda delle beghine a Basilea*

Le descrizioni di Tommaso di Antonio nel *Tractatus* II suggeriscono l'impressione che l'intera vicenda dell'approvazione della regola sia stata portata avanti da una piccola cerchia di Osservanti italiani con ruoli di vertice e che per lungo tempo ne siano stati al corrente solo gli addetti ai lavori. Ecco perché, immediatamente dopo aver ottenuto la bolla, Tommaso intraprese ogni sforzo per informare tutti i conventi riformati su quanto era stato ottenuto e per portare a conoscenza dei confratelli i contenuti della bolla, compresa la regola. Dato che i costi connessi alla bolla erano già stati piuttosto alti[51], non si prese in considerazione l'ipotesi di ulteriori esemplari a opera della curia. Persino il generale dell'Ordine, Tommaso de Fermo, ricevette uno dei primi sette *transumpta* della cui redazione Tommaso di Antonio aveva dato incarico nel 1405 alla curia vescovile di Castelli. Un ulteriore transunto fu inviato al convento di Norimberga, le altre copie andarono al padre provinciale della provincia di Roma e ad altri conventi in Italia[52]. Con ciò Norimberga, come secondo centro della riforma degli Osservanti, divenne in un certo qual modo polo di irradiazione di questa importante novità. Purtroppo oggi il transunto destinato a Norimberga non è più disponibile; presso l'Archivio comunale della stessa città, tra le raccolte dell'ex convento dei Predicatori, si trova una traduzione in medio alto tedesco della bolla sotto forma di fascicolo in pergamena del XV secolo[53]. La Biblioteca comunale di Norimberga possiede inoltre, sempre proveniente dall'ex convento dei Predicatori, l'esemplare probabilmente più

prima del suo pontificato, loro grande benefattore anche per quanto riguardava l'approvazione e la promozione del Terzo ordine; cfr. *Tractatus* II, pp. 94-97, 101-102, 111-112, e *Tractatus* III, pp. 188-189 (appendice).

51 Cfr. i conti presentati da Tommaso di Antonio, *Tractatus* II, pp. 118-120.

52 *Tractatus* III, p. 149.

53 Stadtarchiv Nürnberg, *Urkunden*, A1. Il dott. Bernhard Neidiger mi ha cortesemente indirizzato verso questo documento; devo ulteriori indicazioni al dott. Beyerstedt, dello Stadtarchiv Nürnberg. La copertina porta la scritta *Prediger orden*.

antico del *Tractatus* I, integrato da un codicillo a guisa di epilogo di Tommaso di Antonio, che informa i confratelli sull'iter della supplica e dell'avvenuta approvazione della regola e acclude la bolla che contiene la regola stessa. Possibile perciò che a Norimberga siano venuti a conoscenza della regola anche per questa via. Tale manoscritto (che porta il numero di catalogazione Cent. IV,75) alla fine del XV secolo venne aggiunto e legato assieme ad altri testi di provenienza domenicana ed è stato esaminato e descritto per la prima volta da P. Livarius Oliger[54]. In esso il *Tractatus de poenitentia* forma originariamente la seconda parte di un manoscritto con il testo integrale della *Legenda major* di Raimondo di Capua, arricchito da quattro miniature didascaliche. La prima miniatura all'inizio della prima parte, di esecuzione non troppo curata, mostra santa Caterina con aureola in posizione frontale con giglio e libro. Questi caratteri iconografici attribuiscono in tutta evidenza il manoscritto all'ambiente veneziano di Tommaso e ci fanno dire che in questo caso avremmo una delle primissime opere provenienti dal suo *scriptorium* nel convento dei Santi Giovanni e Paolo[55]. Il manoscritto pervenne a Norimberga molto probabilmente durante la fine dell'estate 1405. In una lettera dal convento di Essling del 5 ottobre 1405 a Tommaso di Antonio il generale del-

[54] P. LIVARIUS OLIGER OFM, *Epilogus partis primae Tractatus de III Ordine S. Dominici auctore Fr. Thoma Antonii de Senis OP a. 1405 transpositus*, in «Antonianum», XIV, 1939, pp. 77-86, nonché pp. 97-99 (recensione di *Tractatus*); dello stesso autore, *De Epilogo partis primae Tractatus de III Ordine S. Dominici etc. (Responsio)*, in «Antonianum», XV, 1940, pp. 75-78. Cfr. anche K. SCHNEIDER, *Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg*, II: *Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften*, I: *Theologische Handschriften*, Wiesbaden 1967, pp. 278-280.

[55] Cfr. U. JENNI, *Eine illustrierte Legenda maior der Katharina von Siena kurz vor 1400. Ergänzungen zu Oeuvre des Meisters des Modena-Gebetbuches*, in «Codices manuscripti», 3, 1977, pp. 72-82, fig. 8. Riguardo alla tavola di Murano (Museo Civico Vetrario), rappresentante Caterina da Siena con terziarie domenicane, U. Jenni ipotizza influssi senesi, mentre secondo L. BIANCHI - D. GIUNTA, *Iconografia di Santa Caterina da Siena*, cit., p. 81, è accertata l'origine dall'ambiente di Tommaso a Venezia. Il manoscritto di Norimberga potrebbe offrire anche una delle prime rappresentazioni delle stimmate di Caterina; cfr. K. SCHNEIDER, *Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg*, cit., p. 279.

l'Ordine si compiace infatti dell'intenzione di quest'ultimo di inviare al priore vicario di Norimberga un *transumptum* della bolla, ricordando nel mentre che lo stesso convento disponeva della leggenda di santa Caterina[56]. Secondo Oliger e Schneider la *Legenda major* e il *Tractatus de poenitentia*, con l'eccezione dell'epilogo, sarebbero stati scritti dalla stessa mano. L'epilogo a sua volta dovrebbe essere stato aggiunto solo verso la fine del 1405, evenienza che presuppone la conoscenza del documento di approvazione che fu trasmesso a Tommaso solo nell'agosto 1405. Essendo quest'ultimo testo redatto in prima persona singolare e riferendosi esplicitamente al *Tractatus* che precede, non esiste alcun motivo per sostenere che le prime due parti del manoscritto avessero lasciato Venezia in un momento precedente[57].

Il testo del *Tractatus* I del manoscritto di Norimberga presenta solo minime varianti dal testo del manoscritto anteriore di Siena, edito da Laurent. Oliger ipotizza perciò l'esistenza di un archetipo del *Tractatus* I che venne integrato dall'epilogo nel manoscritto norimberghese e dai trattati secondo e terzo nei manoscritti più tardi[58]. Tuttavia questo archetipo viene tramandato per la prima volta dal manoscritto di Norimberga che risale al periodo successivo alla approvazione della regola, quando Tommaso di Antonio con il suo *scriptorium* aveva tutto l'interesse a informare sulla vicenda secondo la propria interpretazione. In altre parole, il *Tractatus* I, nella formulazione tramandataci, rappresenta uno scritto informativo *post festum* interno all'Ordine, mentre la «regola di Munio» lì inserita è un tentativo di

56 *Tractatus* II, p. 129.

57 K. SCHNEIDER, *Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg*, cit., p. 279; L. OLIGER, *Epilogus*, cit., pp. 78, 82 e p. 86. Nella sua controversia con Laurent, curatore del *Tractatus de poenitentia*, Oliger sostiene che il manoscritto di Norimberga non possa risalire a prima del 1405 e quindi sia il più antico di quelli conosciuti del *Tractatus* I; contemporaneamente rimanda al contesto dell'osservanza e critica l'edizione di Laurent per non aver chiarito legittimi dubbi sulla nascita della regola del Terz'ordine domenicano, cfr. P. LIVARIUS OLIGER OFM, *De Epilogo partis primae Tractatus*, cit., pp. 76-78.

58 Cfr. P. LIVARIUS OLIGER OFM, *De Epilogo partis primae Tractatus*, cit., p. 76.

fornire ai confratelli e ai terziari una spiegazione plausibile dell'avvenuta approvazione.

Una seconda traccia porta a Vienna nella biblioteca dell'ex collegiata degli Agostiniani di Santa Dorothea. Qui si rinviene un altro codice della *Legenda major* di provenienza italiana (con numerazione di catalogo: Wien NBÖ ms 470)[59] che le ricerche iconografiche di Diega Giunta attribuiscono agli ambienti del certosino Stefano Maconi[60]. La santa non è qui rappresentata con gli emblemi del giglio e del libro, ma con quelli più rari delle rose rossa e bianca, il cui significato si evince dall'ultimo capitolo della leggenda[61]. La rosa bianca simboleggia la purezza (*virginitas*), la rosa rossa la pazienza fino alla morte (*patientia ultima*) nelle sofferenze del martirio, virtù entrambe che erano proprie in particolare di san Domenico[62] e con le quali viene in questo caso distinta Caterina da Siena in prospettiva del suo prossimo accoglimento nel novero dei santi della *Ecclesia militans*. Questo codice, a differenza di quello di Norimberga, non è in relazione con la regola dei terziari, ma mira soltanto alla canonizzazione di Caterina da Siena. Il codice, ricchissimo di miniature, giunse alla biblioteca del monastero, stando a una postilla, attraverso Andreas Plank, cancelliere di Alberto IV (1395-1404) e Alberto V (1411-1439). Si è supposto che Andreas Plank avesse acquisito il prezioso codice durante un

[59] J.H. HERMANN, *Die Handschriften und Inkunabeln der italienischen Renaissance*, I: *Oberitalien* (Beschreibendes Verzeichnis der Illuminierten Handschriften in Österreich, NF VI), Leipzig 1930, pp. 5-9. Su questo manoscritto cfr. U. JENNI, *Eine illustrierte Legenda maior*, cit.; e E. MADAS, *Die in der Österreichischen Nationalbibliothek erhaltenen Handschriften des ehemaligen Augustiner-Chorherrenstiftes St. Dorothea in Wien*, in «Codices manuscripti», 8, 1982, pp. 81-110, in particolare p. 81.

[60] L. BIANCHI - D. GIUNTA, *Iconografia di Santa Caterina da Siena*, cit., pp. 82-83, tav. V.1 e 3.

[61] *Acta SS April III*, pp. 958-958; L. BIANCHI - D. GIUNTA, *Iconografia di Santa Caterina da Siena*, cit., p. 83.

[62] Così cita J. MEYER OP, *Liber de Viris Illustribus*, cit., p. 72, in conclusione dell'opera dall'antifona al *Magnificat* del secondo vespro della celebrazione per la festa di San Domenico: «O lumen ecclesie, doctor veritatis, rosa patiencie, ebur castitatis/ aquam sapiencie propinasti gratis/:/predicator gracie nos iunge beatis».

soggiorno di studio a Padova tra il 1407 e il 1410, venendo qui a contatto con la *pietas docta* italiana[63]. Più verosimile è tuttavia l'ipotesi che si trattasse di un regalo di Stefano Maconi allo stesso Andreas Plank oppure ad Alberto IV come ringraziamento per il suo loro impegno a favore della canonizzazione di Caterina da Siena. Durante il suo breve regno Alberto IV intrattenne strette relazioni con i Certosini. La certosa di Mauerbach nei dintorni di Vienna, sorta nel 1313 su donazione degli Asburgo, apparteneva ai suoi luoghi di sosta preferiti[64]. Quello di Mauerbach era un convento dipendente dalla certosa di Seitz (l'odierna Zicĕ, in Slovenia), da dove Stefano Maconi tra il 1398 e il 1409 resse le sorti dell'Ordine quale generale dei Certosini di obbedienza romana[65]. Attraverso Maconi correvano anche i contatti di Alberto IV con gli ambienti dei Domenicani osservanti di Venezia. Un certosino di Mauerbach già nel 1401 avrebbe invitato Tommaso di Antonio a scrivere di propria mano un'aggiunta alla *Legenda major*, in ogni caso a questo proposito uno scritto fu consegnato da Stefano Maconi allo stesso Tommaso di Antonio[66]. Questi riferisce nel *Tractatus* II che Stefano Maconi nell'autunno 1402 si sarebbe recato dal generale dell'Ordine Tommaso de Firmo come inviato di Alberto IV, recando missive dell'arciduca Alberto e di Sigismondo re d'Ungheria sia al generale dell'Ordine sia al papa e ai cardinali a Roma a favore della canonizzazione di Caterina da Siena[67]. Come si apprende dalla *Vita Stephani Macconis* postuma, lo stesso certosino avrebbe consigliato ad Alberto IV e Sigismondo d'Ungheria di fare questo passo e si sarebbe addirittura aggregato a una delegazione dell'arciduca a Roma per presentare presso la curia istanza di canonizzazione

[63] U. JENNI, *Eine illustrierte Legenda Maior*, cit., p. 77; E. MADAS, *Die in der Österreichischen Nationalbibliothek erhaltenen Handschriften*, cit., p. 81.

[64] A proposito di Alberto IV, sul cui regno si sa comunque ben poco, cfr. E. ZÖLLNER, *Geschichte Österreichs*, Wien 1990[8], p. 141; su Mauerbach cfr. R. HANTSCHK, *Die Geschichte der Kartause Mauerbach* (Analecta Cartusiana, 7), Salzburg 1972.

[65] N. GOLOB, *Seitz*, in *Lexikon des Mittelalter*, VII, 1995, col. 1722.

[66] O. VISANI, *Nota su Tommaso d'Antonii*, cit., p. 287.

[67] *Tractatus II*, p. 55. La stessa circostanza è citata in *Tractatus* I, p. 27, anche se pare che in quel tempo esso fosse già stato terminato.

per Caterina da Siena[68]. Ma da quanto si desume dal *Tractatus* II, ancora nel dicembre dell'anno successivo nella vicenda non si erano fatti progressi. Tommaso di Antonio cita uno scritto del vicario dei Predicatori osservanti in Italia in cui si fa riferimento ad un procuratore dell'Ordine cui erano giunte dall'Austria ulteriori lettere sul tema. Queste missive parlavano di un certo chierico che sarebbe stato incaricato da Alberto IV di fare ricerche sui miracoli della santa poiché l'arciduca aveva intenzione di presentare istanza di canonizzazione e di trasferirne le reliquie in terra austriaca[69]. Al tempo Andreas Plank era già cancelliere di Alberto IV e inoltre titolare di diverse parrocchie; gli sarebbe così stato possibile ottenere questo incarico ed entrare in possesso del codice di Vienna in questa circostanza. I prodromi diretti o indiretti per la stesura del codice di Vienna vanno comunque cercati nell'ambiente degli Osservanti di Venezia. Dall'*incipit* si può dedurre che si tratta con ogni probabilità del già citato codice in possesso di Tommaso di Antonio a partire dal 1398 circa, che servì allo stesso quale base per le traduzioni delle leggende delle sante Vanna d'Orvieto e Margherita di Città di Castello, dato che nel *Tractatus* I si trova la nota che la *Legenda major* sarebbe stata disponibile anche in *partibus Austriae*, priva tuttavia di quelle due leggende[70]. Il fatto che il codice della *Le-*

[68] *Ex Vita B. Stephani Macconi auctore Bartholomaeo Senensi*, in *Acta SS Apr. III*, p. 970. I Bollandisti ipotizzavano come autore il noto domenicano Bartolomeo Dominici da Siena, che invece morì nel 1415; cfr. *SOPMAE*, I, 148. L'interesse del duca non pare però spinto solo da pia intenzione. Nel breve lasso di tempo tra l'incarcerazione del deposto re Venceslao di Lussemburgo da parte del fratello Sigismondo e la sua consegna agli Asburgo (agosto 1402) si era avviata la stretta collaborazione tra Sigismondo ed il duca Alberto. Il 14.9.1402 attraverso di loro si potè rinnovare l'unione ereditaria tra Asburgo e Lussemburgo. Ciò diede anche l'opportunità per un avvicinamento al papa, che sosteneva l'antire Ruprecht del Palatinato. Maconi e gli Osservanti veneziani mostrarono di saper abilmente sfruttare questo concorso di circostanze politiche per i loro scopi. Sull'avvicinamento tra Lussemburgo ed Asburgo cfr. G. HÖDL, *Habsburg und Österreich 1273-1493*, Wien 1988, p. 149, e B. GEBHARDT, *Handbuch der deutschen Geschichte*, I, Stuttgart 1960[8], p. 524.

[69] *Tractatus* II, p. 75.

[70] *Tractatus* I, p. 22: «et consimiliter dicta legenda sola, scilicet beate Katerine habetur etiam in partibus Austrie». L'*Incipit* della *Legenda maior* si trova in

genda major non giunse al monastero dei Predicatori di Vienna, ma alla collegiata degli Agostiniani di Santa Dorothea, fondata nel 1414 da Andreas Plank dopo la riforma di Raudnitz (l'odierna Rudno, in Polonia)[71], è significativo per lo sviluppo delle riforme dei monasteri in Austria e per la sorte dell'osservanza domenicana dopo il concilio di Pisa.

Nello stesso periodo ebbe luogo la vicenda delle beghine di Basilea che rappresentò il momento di maggiore crisi del movimento medievale delle beghine a partire dal Concilio di Vienne e che non è stata finora completamente sviscerata nelle sue circostanze e relazioni con l'osservanza domenicana[72]. In questa

Archivio generale dei Domenicani in Santa Sabina, Roma, Codex IV, 24 f. 3r: «Incipit prologus in legendam beate Caterine admirabilis virginis de Senis, sororis de penitencia beati Dominici» (cfr. T. KAEPPELI OP, *Fonti Cateriniane*, cit., pp. 87 ss.) e nel manoscritto viennese NBÖ, ms 470, f. 1r (trascritto): «Incipit prologus in legenda beate katerine admirabilis virginis de senis sororis de penitentia beati dominici fundatoris ordinis fratrum predicatorum» (cfr. anche U. JENNI, *Eine illustrierte Legenda maior*, cit., fig. 1). Il seguente *Incipit* proviene, secondo il catalogo non stampato di manoscritti del 1889, dal manoscritto di Melk indicato in *SOPMAE*, III, p. 289 come Cod. Mell. 283 e datato marzo 1404: «Legenda Beate Katherinae Senensis, sororis de poenitentia S. Dominici, fundatoris Ordinis fratrum Praedicatorum» (gentilmente messomi a disposizione dal dott. Gottfried Glaßner, Stiftsbibliothek Melk). Questo *Incipit* corrisponde all'uso linguistico di Tommaso riguardo lo *status penitentie beati Dominici* da circa il 1398 e si ritrova anche nell'*Incipit* della regola.

71 Cfr. G. KOLLER, *Princeps in ecclesia. Untersuchungen zur Kirchenpolitik Herzog Albrechts V. von Österreich* (Archiv für österreichische Geschichte, 124), Wien 1964, pp. 60-61 e 98-99.

72 La migliore panoramica sulle fonti e sullo stato della ricerca è offerta da A. PATSCHOVSKY, *Beginen, Begarden und Terziaren im 14. und 15. Jahrhundert. Das Beispiel des Basler Beginenstreits (1400/04-1411)*, in K.R. SCHNITH - R. PAULER (edd), *Festschrift für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag* (Münchener Historische Studien. Abteilung Mittelalterliche Geschichte, 5), München 1993, pp. 403-418. Compendio della ricerca meno recente in C. SOMMER RAMEN (ed), *Die Beginen und Begarden in der Schweiz* (Helvetia Sacra, IX, 2), Basel 1995, pp. 204-211; B. DEGLER-SPENGLER, *Der Beginenstreit in Basel, 1400-1411. Neue Forschungensergebnisse und weitere Fragen*, in M. D'ALATRI (ed), *Il movimento francescano della penitenza nella società medioevale*, cit., pp. 95-105. Rimanda a possibili collegamenti con i movimenti dell'osservanza, mentre tratta il tema dal punto di vista della storia del pensiero J.-C. SCHMITT, *Mort d'une hérésie. L'Eglise et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIVe au XVe siècle* (Civilisations et Sociétés, 56), Paris

sede seguirò la cronologia proposta da Alexander Patschovsky secondo cui gli eventi ebbero inizio nel 1404 e non nel 1400 come fino a oggi comunemente accettato. Ciò dovrebbe significare, tra l'altro, che l'esodo delle beghine a Strasburgo, dove Johannes Mulberg aveva tenuto prediche, come è attestabile, tra il febbraio 1404 e il gennaio 1405, era avvenuto prima dello scoppio dei contrasti a Basilea. La prima data certa è fornita però solo con la pubblica presa di posizione di Mulberg dal coro della cattedrale del convento di Basilea il 25 giugno 1405, nella quale il domenicano presentò una articolata replica alla posizione del francescano Rudolf Buchsmann[73]. Entrambi i punti di vista ci sono stati tramandati in un manoscritto del convento dei predicatori di Basilea[74]. Secondo tale documento nel 1400 Buchsmann, in difesa di tutte le beghine e di tutti i begardi, sottoposti o meno alla regola dei terziari francescani[75], avrebbe espresso

1978; B. NEIDIGER, *Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel* (Berliner Historische Studien, 5, Ordensstudien, III), Berlin 1981, pp. 126-132 illumina lo sfondo della realtà francescana da un aspetto storico-economico. S. VON HEUSINGER, *Beginen am Mittel- und Oberrhein zu Beginn des 15. Jahrhunderts*, in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», CXLVIII, 2000, pp. 67-97; dello stesso autore, *Johannes Mulber OP (gestorben 1414): ein Leben im Spannungsfeld von Dominikanerobservanz und Beginenstreit* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge, 9), Berlin 2000.

[73] A. PATSCHOVSKY, *Beginen, Begarden und Terziaren*, p. 404, nota 2. A mio avviso non è comunque da escludersi che effettivamente tra la *Positio* del francescano Rudolf Buchsmann e la risposta di Mulbergs del 25 giugno 1405 trascorressero quattro anni, come il manoscritto di Basilea (Univ.-Bibl., A IX 21) riporta a f. 91r. La vicenda delle beghine di Basilea avrebbe quindi avuto inizio con la pubblica presa di posizione di Mulberg. Sui prodromi a Strasburgo vedi R. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley - Los Angeles 1972; B. NEIDIGER - K. RUH, *Mulberg, Johannes OP*, in *Verfasserlexikon der Deutschen Literatur des Mittelalter*, VI, 1987², coll. 725-734, in particolare col. 726.

[74] Univ.-Bibl. Basel, A IX 21, ff. 91-109v, dal quale J.-C. SCHMITT, *Mort d'une hérésie*, cit., pp. 205-210, ha tradotto e pubblicato i presenti passi. L'edizione integrale del testo si trova ora in S. VON HEUSINGER, *Johannes Mulberg OP*, cit.

[75] Univ.-Bibl. Basel, A IX 21, ff. 91v; J.-C. SCHMITT, *Mort d'une hérésie*, cit., p. 206: «Prescripta positio fuit disputata anno domini MCCC circa festum omnium sanctorum per fratrem Rudolfum Buchsman ordinis sancti Francisci

l'opinione che le beghine, che vivevano per libera scelta secondo l'esempio della povertà dei Mendicanti, si sarebbero trovate nella condizione della perfezione evangelica. L'argomentazione di Mulberg parte invece dal fatto:

1. che la regola dei terziari francescani non fosse tale secondo il diritto canonico, ma solo una *formula vivendi* per i laici che non facevano vita ritirata;

2. che le persone che vivevano secondo tale regola non erano autorizzate in quanto laici ad accettare elemosine, ma che avrebbero dovuto lavorare;

3. che uomini e donne che avevano accolto tale regola, ma che allo stesso tempo vivevano come beghine e begardi, avrebbero dovuto essere giudicati e scomunicati nonostante la loro regola.

Il duro attacco di Johannes Mulberg al Terz'ordine francescano, al quale apparteneva la maggioranza delle circa 400 beghine, avvenne esattamente il giorno della emanazione della bolla di approvazione di Innocenzo VII *Sedis apostolicae*. Mulberg ne era in qualche modo al corrente? Se dovessimo credere alle indicazioni del *Tractatus* II, il generale dell'Ordine Tommaso de Firmo sarebbe stato messo al corrente delle intenzioni dei confratelli veneziani al più tardi dall'autunno 1402 e avrebbe in prima persona intrapreso i passi necessari. La questione non poté tuttavia procedere durante il pontificato di Bonifacio IX ed ebbe una nuova spinta quando fu insediato nell'ottobre 1404 il successore, Innocenzo VII[76]. Fino al 29 maggio 1405 non era ancora stato deciso nulla[77], appena il 27 giugno il procuratore

lectorem domus basiliensis, pro defensione lolhardorum, beghardorum sive beginarum, tam in regula tercia sancti Francisci, quam extra existencium, ad finem quod illis licere mendicitate se posse nutrire non obstante quod sint validi layci et ad laborandum manibus robusti». Questa formulazione polemica, che già da sola esprime un giudizio sulla posizione francescana, ci fa dubitare del fatto che Buchsman si fosse effettivamente espresso in questi termini, che avvicinano lui stesso pericolosamente alla concezione di povertà oggetto del giudizio del suo Ordine.

[76] *Tractatus* II, p. 54 e p. 93.

[77] *Tractatus* II, p. 112

dell'Ordine sarebbe stato in grado di scrivere a Tommaso di Antonio che il papa il giorno precedente aveva dato il proprio nulla osta alla approvazione degli statuti: «Item quod dicere potestis: festa, festa, festa e festa più che festa»[78]. Questo messaggio raggiunse Tommaso di Antonio alla fine di luglio poco prima dei festeggiamenti dell'ottava di San Domenico (8 agosto). Al capitolo generale di Pasqua del 7 giugno 1405 a Norimberga non vi era dunque ancora nessun motivo per cui gioire. Naturalmente Mulberg, come uno dei maggiori esponenti della riforma a Norimberga e stretto collaboratore di Corrado di Prussia, avrebbe potuto comunque intuire qualcosa della vicenda. Si tende tuttavia a mettere in dubbio che l'imminente approvazione della regola avesse determinato le sue azioni, dal momento che il buon esito non era ancora per nulla certo. Sembra piuttosto che egli avesse condiviso la stessa idea dei confratelli italiani a proposito dello *status poenitentiae*, ma che avesse utilizzato le loro stesse argomentazioni, addotte a favore dell'approvazione della regola dei terziari domenicani, contro la regola del rivale Terz'ordine francescano.

Bisogna innanzitutto constatare che la posizione giuridica di beghine e begardi si era drasticamente compromessa alla fine del XIV secolo e più precisamente dall'emanazione il 31 gennaio 1395 della bolla *Sedis apostolicae providentia* da parte di Bonifacio IX. Il primo dicembre 1395 questi decise di rinnovare, su richiesta dei Domenicani, la nomina di inquisitori pontifici[79]. Attraverso la *Sedis apostolicae*, come si legge espressamente, aveva seguito il consiglio degli inquisitori revocando tutte le precedenti concessioni pontifice nei confronti degli adepti, indicati come «Begharden, seu Lulharden seu Zwestriones, a se ipsis vero Pauperes perui nominati», di una setta proibita dalla

[78] *Tractatus* II, p. 115.

[79] P. FREDERICQ, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, I, Gent-S'Gravenhage 1889, p. 256, n. 240. Datazione secondo H. Haupt; cfr. A. PATSCHOVSKY, *Zeugnisse des Inquisitors Hinrichs Schoenfeld in einer Nicolaus-Eymericus-Handschrift*, in St. JENTES, *Vera Lex Historiae: Studien zu mittelalterlichen Quellen. Festschrift für Dietrich Kurze zu seinem 65. Geburtstag am 1. Januar 1993*, Köln 1993, pp. 247-275, in particolare p. 252.

decretale estravagante *Sancta Romana*[80]. Il papa mise mano nel giugno del 1399 a ulteriori misure per rafforzare il personale dell'inquisizione domenicana[81].

Importante è a questo punto riconoscere come l'osservanza domenicana sotto la conduzione di Raimondo da Capua fosse la forza trainante dietro le quinte. Tutti i Domenicani delle province tedesche, nominati inquisitori in questo periodo dal generale dell'Ordine o da papa Bonifacio IX, erano vicini all'indirizzo degli Osservanti. Ciò vale sia per Niklaus Böckeler (dal 1390 inquisitore dell'arcidiocesi di Magonza)[82], sia per Adam von Gladbach (nel 1395 vicario della provincia *Teutonia* e inquisitore dell'arcidiocesi di Colonia)[83], ma anche per Eylard Schönefeld (segnalato nel 1398 come procuratore presso la curia e nel 1399 come inquisitore pontificio in Germania)[84] e più tardi per Jakob von Soest[85]. L'attività inquisitoria appartenne senz'altro al

[80] *Ibidem*, pp. 256-257, n. 241. Datazione secondo A. PATSCHOVSKY, *Zeugnisse*, cit., p. 252.

[81] *Ibidem*, pp. 258-259, n. 243 e pp. 259-261, n. 244.

[82] B.-M. REICHERT (ed), *Registrum litterarum Raymundi de Capua (1386-1399) und Leonardi de Mansuetis (1474-1480)* (QF, 6), Leipzig 1911, p. 9 (10.4.1390, nomina a inquisitore di Magonza), p. 38 (28.6.1390, come inquisitore di Magonza, nomina a priore di Colonia), p. 40 (18.7.1399, come inquisitore di Magonza e priore di Colonia nomina a «vicarius magistri in praedicto conv. coloniensi cum omni et plenarie auctoritate supter omnes fratres», cioè pubblicamente incaricato della riforma del convento di Colonia); su Niklaus Böckeler cfr. anche G.M. LÖHR OP, *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert*, Köln 1948, pp. 62-63; R. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit*, cit., p. 102.

[83] B.-M. REICHERT (ed), *Registrum litterarum*, cit., pp. 16 e 18, vedi anche G.M. LÖHR OP, *Die Kölner Dominikanerschule*, cit., pp. 64-65. Lo stesso collegamento tra le nomine a vicario ed inquisitore si riscontra per Johannes Stauder, che nel 1388 fu nominato vicario del generale dell'Ordine «in nationae Austriae, Carinthiae, Stiriae» (B.-M. REICHERT [ed], *Registrum litterarum*, cit., p. 4), nel 1390 inquisitore della diocesi di Salisburgo (*ibidem*, p. 9), nel 1396 nuovamente ad inquisitore e «vicarius generalis in natione Stiriae et carinthiae» (*ibidem*, p. 20).

[84] T. KAEPPELI OP (ed), *Registrum litterarum Fr. Raymundi de Vineis Capuani, magistri ordinis* (Monumenta Fratrum Praedicatorum Historica, 19), Romae 1937, p. 123 (il 21.8.1398 «magister Cylardus de provincia Saxoniae, procurator ordinis», nominato dal generale del'ordine vicario generale dei convento di S. Maria sopra Minerva a Roma); P. FREDERICQ, *Corpus documentorum*, I, cit.,

programma di un ritorno alle origini del fondatore dell'ordine. Non si rivolse soltanto contro le beghine e i begardi. La nuova ondata di persecuzione contro le beghine diede il gradito spunto sia per polemizzare in senso anti-francescano nella questione sulla povertà sia per riflettere a fondo sullo *status poenitetiae*.

Abbiamo già incontrato nella *Legenda major* e nelle opere di Tommaso di Antonio l'argomentazione di Johannes Mulberg, secondo cui la regola dei terziari non era una vera e propria regola ma una *formula vivendi*. Sia dal *Tractatus* I sia dal *Materia contra beghardos* di Mulberg[86] emerge come tale concezione fosse il risultato dell'interpretazione dei Domenicani della costituzione clementina *Cum de quibusdam mulieribus*[87]. Centrale fu allora per entrambi gli ordini mendicanti la questione se anche le beghine sotto la loro cura rientrassero nel verdetto di tale costituzione, ovvero se fosse applicabile la clausola di deroga a favore delle proprie seguaci e dei terziari francescani. Questi ultimi già con la bolla *Etsi animarum* di Giovanni XXII del

pp. 259-261; sulla datazione cfr. R. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit*, cit., p. 149, n. 54; di Eylard Schönefeld sono conservate delle prediche «factae coram papa», cfr. *SOPMAE*, I, pp. 376-378.

85 Sulla sua attività come inquisitore contro la congregazione della «Devotio moderna» nel 1393-1394 circa, cfr. P. FREDERICQ, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, II, Gent-S'Gravenhage 1896, pp. 153-156, inoltre le indicazioni in *SOPMAE*, II, 343-346.

86 La *Materia fratris Johannis Mülberg contra beghardos* è riportata, assieme ad altri passi, nel manoscritto: Colmar, Bibl. de la Ville Cod. 474 (29) ff. 126r-141v, che in origine era in possesso di Johannes Pastori, rettore della *schola capitolare* di Basilea a fianco di Mulberg nella lotta contro le beghine. È esaurientemente descritta da H. HAUPT, *Beiträge zur Geschichte der Sekte vom freien Geiste und des Beghardentums*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», VII, 1885, pp. 503-576, in particolare pp. 514-520: sulla trasmissione del manoscritto cfr. anche A. PATSCHOVSKY, *Beginen, Begarden und Terziaren*, cit., p. 405, n. 3; *SOPMAE*, III, pp. 490-493; B. NEIDIGER-K. RUH, *Mulberg, Johannes OP*, cit., coll. 727-728.

87 Sul complesso di questioni relative le persecuzioni dopo il Concilio di Vienne (1311-1312) cfr. A. PATSCHOVSKY, *Straßburger Beginenverfolgungen im 14. Jahrhundert*, in «Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters», XXX, 1974, pp. 56-198. La costituzione *Cum de quibusdam mulieribus* (Clem. 3.11.1) si trova in A. FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici*, II, col. 1169, ristampa Graz 1959.

23 febbraio 1319 vennero esonerati dalla censura[88]. Prima di decidere sulla sorte delle altre beghine prive di una regola del Terz'ordine, tra gli anni 1320 e 1328 egli ordinò in una serie di vescovadi indagini più approfondite sul loro modo di vivere[89]. Diverse comunità di beghine, tra le quali anche quella di Santa Elisabetta a Gand, sottoposta nel 1312 al controllo dei Domenicani, giunsero per questa via a godere i benefici della tutela offerta dalla bolla di Giovanni XXII *Cum de mulieribus que begine vulgariter noncupati*, per mezzo della quale erano escluse dalla sentenza delle decretali clementine quelle beghine «che vivevano secondo onestà», che non si lasciavano coinvolgere nelle dispute, ma che facevano opere pie («in sanctis operibus persistentes»), continuando a crescere in virtù[90]. Nel trattato di Mulberg questa bolla viene citata alla lettera in una stesura per il vescovo di Cambrai[91], poi nel *Tractatus* I di Tommaso di Antonio in una stesura successiva del 1° giugno 1326 destinata ai patriarchi, arcivescovi e vescovi della Lombardia e della Toscana, nella quale si precisa la denominazione di «buone» beghine attraverso l'aggiunta «seu de penitentia beati Dominici in Lombardie et Tuscie»[92]. Per Tommaso di Antonio l'importanza di tale bolla risiedeva nel fatto che qui poteva evidenziare un altro elemento di prova per ottenere il riconoscimento papale dello *status poenitentia beati Dominici* e della sua ortodossia. Egli fa riferimento in tal senso alla *Summa de casibus coscientiae* del domenicano Bartolomeo da Pisa (morto nel 1347) e cita dalla stessa fonte come i Francescani corressero il rischio, sulla base della *Cum de quibusdam*, di essere scomunicati qualora avessero amministrato alle beghine i sacramenti nel periodo dell'inter-

[88] A. PATSCHOVSKY, *Straßburger Beginenverfolgungen*, cit., p. 65 e pp. 105-106.

[89] Cfr. F.W.J. KOORN, *Begijnhoven in Holland en Zeeland gedurende middeleeuwen*, Assen 1981, pp. 16-24.

[90] J. BETHUNE, *Cartulaire du Béguinage de Saint-Elisabeth à Gand*, Bruges 1883, p. 66, n. 92 e p. 69, n. 98, datato 30.12.1320, redazione per il vescovo di Tournai.

[91] H. HAUPT, *Beiträge zur Geschichte*, cit., pp. 516-517.

[92] *Tractatus* I, pp. 16-17.

detto[93]. La decisiva interpretazione domenicana delle decretali clementine puntava dunque al fatto che il divieto del beghinaggio espresso nella *Cum de quibusdam* non trovasse applicazione per le beghine sotto la guida dei Domenicani stessi. A Mulberg dal canto suo importava squalificare il Terz'ordine francescano. Questa la sua argomentazione: i terziari francescani in sé non ricadevano sotto il verdetto delle decretali clementine in quanto seguivano una *regula approbata*, ma allo stesso tempo erano compresi nella censura nella misura in cui il loro modo di vivere era uguale a quello delle beghine condannate attraverso la *Cum de quibusdam*[94]. Conclusioni queste che a loro volta si rifacevano alla estravagante *Sancta Romana* di Giovanni XXII contro i fraticelli (31 dicembre 1317). Questa decretale per la prima volta nel corso delle persecuzioni del 1374 contro le beghine a Strasburgo, sotto il vescovo Lamprecht von Brunn, era stata richiamata accanto a entrambe le decretali clementine *Cum de quibusdam* e *Ad nostrum*[95]. L'inquisizione dei Domenicani poté efficacemente sfruttare la bolla *Sancta Romana* contro i terziari francescani solo nel momento in cui la bolla di protezione *Ex iniuncto nobis* di Gregorio XI (7 aprile 1374), ispirata dalle persecuzioni di Strasburgo, venne revocata dalla già ricordata *Sedis apostolicae providentia* di Bonifacio IX, che porta la data 31 gennaio 1395[96]. Fu dunque possibile, appoggiandosi alla *Sancta Romana*, alla *Cum de quibusdam mulieribus* e alle decretali

93 *Tractatus* I, pp. 8-9.

94 H. HAUPT, *Beiträge zur Geschichte*, cit., pp. 515-516.

95 Su questa inquisizione a Strasburgo cfr. A. PATSCHOVSKY, *Straßburger Beginenverfolgungen*, cit., pp. 78-92 e pp. 171-198, in particolare p. 79, n. 35. Per la bolla *Sancta Romana* (Extrav. Joann. XXII 7.un) cfr. A. FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici*, cit., coll. 1213-1214.

96 Sulla bolla di Gregorio XI cfr. H. HAUPT, *Beiträge zur Geschichte*, cit., p. 526, e A. PATSCHOVSKY, *Straßburger Beginenverfolgungen*, cit., pp. 193-195. Sulla bolla *Sedis apostolicae providentia* cfr. *supra*, nota 80. Nella *Materia* di Mulberg vengono addotti come in prove, nello stesso ordine (H. HAUPT, *Beiträge zur Geschichte*, cit., pp. 517-521): la bolla *Sedis apostolicae providentia* del 1395, il rescritto del vescovo Lamprecht del 1374 (cfr. A. PATSCHOVSKY, *Straßburger Beginenverfolgungen*, cit., pp. 171-175), l'estravagante *Sancta Romana* del 1317, una serie di disposizioni di diritto canonico e romano contro la mendicità dei laici, citazioni bibliche ed *exempla* di simile contenuto

contro l'interpretazione francescana della povertà, scatenare l'inquisizione segnatamente contro gli appartenenti al Terz'ordine impegnati nelle celebrazioni degli anniversari per le anime dei morti. I Domenicani si fecero confermare proprio questa concezione giuridica da papa Bonifacio IX nel privilegio *Sacre religionis* del 27 aprile 1402, ottenuto dal generale dell'Ordine Tommaso de Fermo. Tommaso di Antonio fa citazioni da questo documento per mostrare come i Predicatori avessero ragione ad accogliere nelle loro chiese ai tempi dell'interdetto le sorelle e i fratelli della penitenza di san Domenico, a differenza dei Francescani che, qualora avessero fatto la stessa cosa con i loro terziari, sarebbero incappati nella scomunica a causa delle decretali clementine[97]. Per l'inquisizione domenicana a nord delle Alpi fu invece importante la clausola limitativa nella quale il pontefice stabiliva che tutti gli esponenti di questo *status* che avessero osato insegnare in pubblico oppure vivere di elemosine, benché il loro ordine non fosse un istituto di perfezione, sarebbero incorsi nella scomunica[98]. Sulla base delle stesse motivazioni giuridiche Mulberg si apprestava il 25 giugno 1405 a infliggere il colpo

(tra le quali interessante l'impiego della *Vitaspatrum* contro il mendicare), lo scritto di Agostino *De opere monachorum* e infine la documentazione sulle persecuzioni al beghinaggio di Strasburgo del 1317-19 (cfr. in merito *ibidem*, pp. 92 ss.).

97 *Tractatus* I, pp. 8-9 e p. 36; la bolla *Sacre religionis* in *BOP*, II, pp. 436 ss.

98 *BOP*, II pp. 436 ss.: «Quoque etiam singule utriusque sexus persone de penitentia sancti Dominici, alias beghini seu beghine seu alias qualitercumque nuncupate, regularem habitum dicti ordinis portantes, in ecclesiis fratrum huiusmodi, scilicet Predicatorum, etiam tempore interdicti, dummodo ipse causam interdicto non dederint, missas et alia divina officia audire et ecclesiastica sacramenta a fratribus ipsis recipere libere et licite possint et valeant, auctoritate apostolica tenore presentium de speciali gratia et apostolice potestatis plenitudine indulgemus [qui si interrompe *Tractatus* I, p. 37]: statuentes nihilominus, quod omnes, et singuli cuiuscunque status, ordinis, vel conditionis extiterint, publice, et temeritate propria docere, aut pertinaciter asserere presumentes, ordinem predictum in statu perfectionis non esse, ipsisque fratribus de eleemosynis vivere, ac de licentia summi pontificis, aut legatorum sedis predicte, vel aliorum prelatorum, verbum dei proponere, et predicare, eisque confitentes absolvere, assence prelatorum, aut rectorum parochialium ecclesiarum super his non habito, seu requisito, non licere, sint eo ipso excommunicationis sententia innodati, a qua absolvi non possint, nisi sedi predicte se representent».

definitivo contro le beghine francescane. I conseguenti processi inquisitori del vescovo di Basilea e la successiva cacciata delle beghine da parte del consiglio cittadino nel 1411 furono le dirette conseguenze di questa nuova situazione creata dall'inquisizione domenicana[99]. Mulberg dovette abbandonare la città non perché avesse fallito in questa occasione, ma perché dopo il concilio di Pisa anche a Basilea l'osservanza perse la sua efficacia.

3. *La regola dei terziari nella seconda e terza fase della riforma*

La regola dei terziari domenicani fu concretamente introdotta solo nella seconda fase della riforma dopo il concilio di Costanza, quando fu ricostituita l'unità della Chiesa e dell'Ordine. La prima spinta in questa direzione fu data dal movimento del lombardo Manfredi da Vercelli. Tale movimento agli inizi fu caratterizzato da un millenarismo escatologico e da sommovimenti e disordini a carattere sociale-religioso, ma in seguito venne ricondotto dai vertici dell'Ordine su percorsi più pacati e consolidati dal punto di vista istituzionale[100]. Di Manfredi da Vercelli ci è rimasto un trattato contro i cosiddetti «fratres de opinione», un raggruppamento di fraticelli che già era stato menzionato da Tommaso di Antonio in relazione a Caterina da Siena[101]. Al pari di Johannes Mulberg il Domenicano lombardo fu coinvolto nell'aspra polemica contro la concezione radicale della povertà dei dissidenti francescani. Nel suo libro del 1468 *Reformacio Predigerordens*, Johannes Meyer ne tesse le lodi come grande predicatore e amico dell'osservanza. La sua passione per «il

[99] Sullo sviluppo della controversia sul beghinaggio cfr. A. PATSCHOVSKY, *Beginen, Begarden und Terziaren*, cit., pp. 411 ss. e la bibliografia citata *supra*, nota 72.

[100] Su Manfredi da Vercelli cfr. *SOPMAE*, III, pp. 101-102; R. CRYTENS OP, *Manfred de Verceil OP*, cit.; R. RUSCONI, *Fonti e documenti su Manfredi da Vercelli OP ed il suo movimento penitenziale*, in «AFP», XLVII, 1977, pp. 51-107; R. RUSCONI, *Note sulla predicazione di Manfredi da Vercelli OP e il movimento penitenziale dei terziari manfredini*, in «AFP», XLVIII, 1978, pp. 93-135.

[101] Cfr. *supra*, nota 44.

mantenimento dell'Ordine» sarebbe stata così grande che egli si sarebbe adoperato in tutti i modi per la riforma di molti conventi del suo Ordine e avrebbe fatto conoscere a confratelli e consorelle la terza regola di san Domenico, cioè la penitenza di san Domenico, alla quale ci si doveva attenere[102].

Due anni dopo la prima comparsa di Manfredi in Lombardia il priore del convento di Strasburgo, Petrus Gengenbach, fece autenticare nove scritti sul Terz'ordine il 29 settembre 1420 alla presenza del provinciale della *Teutonia*, Giselbert von Vleydingen, e dei maestri Johannes Miltenberg e Johannes Ingold. Anch'egli fu della partita, nominato «magister fratrum et sororum et insignanter inclusarum de penetencia beati Dominici»[103]. Questa prima attestazione del Terz'ordine domenicano nel territorio della *Teutonia* è da mettere in relazione con l'introduzione dell'osservanza in alcuni monasteri femminili. Il 22 ottobre 1420, infatti, l'Inselkloster di Berna, riformato con il sostegno dei confratelli di Norimberga nel 1419, ottenne il permesso dal generale Leonardo Dati di accogliere «uomini e donne della penitenza del beato Domenico»[104].

Dopo un primo tentativo fallito la riforma non aveva ancora potuto prendere piede a Strasburgo. Le cose dovettero ora cambiare con l'aiuto del vescovo Wilhelm von Diest, che aveva

[102] «... daz er nit allein halff und riett, wie man vil convent in dem orden reformiert, besunder er under wist und lert die brůder und swöstren die dryten regel sanctus Dominicus, die da warent de penitencia sancti Dominici, von der bůss sanctus Dominicus, daz sy sich noch volkumner wise wärent halten nach der regel form, er hatt von der dryten regel gar vil gůter selger kind in welschen landen»; J. MEYER OP, *Buch der Reformacio Predigerordens IV und V Buch*, ed. B.M. REICHERT (QF, 3), Leipzig 1908, p. 6.

[103] G. GABRIEL - M. LÖHR OP, *Die Teutonia im 15. Jahrhundert* (QF, 19), Leipzig 1924, p. 180.

[104] «Man und früwen zuo der penitenz beati Dominici»: così il *Liber vitae* (Stadtbibliothek Bern, cod. A 53), scritto nel XV secolo; cfr. G.G. MEERSSEMAN OP, *Zur Geschichte des Berner Dominikanerinnenklosters im 15. Jh.*, in «AFP», XLV, 1975, pp. 201-211, in particolare p. 208. Per l'anno 1445 lo stesso *Liber vitae* cita una sorella defunta nello *status* di serva o suora laica «von der buos sancti Dominici» (cfr. *ibidem*). Da ciò si può dedurre che la regola del terzo ordine veniva utilizzata per i famigli del convento.

insediato Petrus Gengenbach a vicario per tutti i conventi della diocesi. Tra i suoi incarichi sembra ci fosse stata in particolare anche la riforma delle Maddalene[105]. Non è del tutto chiaro se il suo ufficio fosse dedicato solo ai conventi delle Maddalene o anche alle recluse. Ben documentata è la sua attività di riforma presso il monastero delle Penitenti di Sancta Maria Magdalena an den Steinen, a Basilea. Gengenbach dovette allora aver operato senza scrupoli al punto da essere ripreso dal capitolo generale del 1426 e spostato a Worms grazie all'intercessione del conte palatino Ludovico, il quale gli fece ottenere una riduzione della pena[106]. In collaborazione con il conte palatino poté in quei luoghi condurre all'osservanza altri cenobi femminili. Dopo il suo ritorno furono riformati St. Niklaus in Undis a Strasburgo e St. Katharinen a Colmar[107]. Nella sua attività di riformatore sembra essere stata compresa però anche una ispezione presso le recluse. Si fece concedere per due volte, il 6 settembre 1420 e il 26 ottobre 1436, dal legato pontificio Julian il diritto di portare con sé nei viaggi di ispezione un altare portatile[108]. Il 23 settembre 1436 pare abbia tenuto una predica sui vantaggi della vita dei reclusi nella prestigiosa oasi claustrale di San Gallo; nel 1437 divenne vicario generale dei monasteri delle Osservanti nella provincia *Teutonia*[109].

[105] Cfr. A. BARTHÉLMÉ, *La réforme dominicaine au XVe siècle*, cit., pp. 45-48; C. SCHMIDT, *Notice sur le couvent et l'église des dominicains de Strasbourg*, in «Bulletin de la Société pour la conservation des monuments historiques d'Alsace», IIe série, IX, 1876, pp. 211-213; F. RAPP, *Réformes et réformation à Strasbourg. Eglise et société dans le diocèse de Strasbourg (1450-1525)* (Association des Publications près des Universités de Strasbourg Collection de l'Institut des Hautes Etudes Alsaciennes, 23), Paris 1974, p. 137.

[106] *Acta Capitulorum Ordinis Praedicatorum*, III, in *MOPH*, VIII, Romae 1900, pp. 199-200. Sulla riforma del monastero di Sancta Maria Magdalena an den Steinen cfr. E.A. ERDIN, *Das Kloster der Reuerinnen Sancta Maria Magdalena an den Steinen zu Basel. Von den Anfängen bis zur Reformation (ca. 1230-1529)*, Diss. Freiburg (CH) 1956, pp. 53-59.

[107] J. MEYER OP, *Buch der Reformacio Predigerordens IV und V Buch*, cit., pp. 77-78. p. 82, p. 97.

[108] C. SCHMIDT, *Notice sur le couvent*, cit., p. 212.

[109] C. SCHMIDT, *Die Straßburger Beginenhäuser im Mittelalter*, in «Alsatia» 1858-1861, p. 198. In questa oasi claustrale dovrebbe aver predicato anche

L'adozione della regola dei terziari per la riforma dei monasteri e per il mondo dei reclusi testimonia una gestione flessibile di questo nuovo istituto. L'*ordo de poenitentia* aveva potuto mettere radici in queste terre nel XIV secolo solo nella espressione propria del Terz'ordine francescano. La sua posizione di monopolio nella celebrazione degli anniversari per le anime dei morti e nell'amministrazione dei possessi francescani fu tuttavia per il clero diocesano e per gli altri Ordini mendicanti uno scandalo[110], combattuto con tutti i mezzi dalla prima generazione di Osservanti nella vicenda delle beghine a Basilea. La seconda generazione sperava ora, con l'aiuto della nuova regola del Terz'ordine, di recuperare in parte il terreno perduto. Johannes Nider, che durante il suo priorato al convento di Norimberga (1428) deve aver avuto accesso al trattato di Tommaso di Antonio e alla regola dei terziari, include naturalmente nel suo trattato non ancora pubblicato *De saecularium religionibus* il Terz'ordine domenicano, nelle sue riflessioni sulle forme lecite e illecite di vita religiosa per i laici di entrambi i sessi che vivevano nel mondo[111]. La sua argomentazione non si discosta molto da quella di Johannes Mulberg, che del resto aveva ammirato molto. È

Johannes Tauler. Sulle prediche di Gengenbach cfr. anche A. RÜHTER - H.-J. SCHIEWER, *Die Predigthandschriften des Straßburger Dominikanerinnenklosters St. Niklaus in Undis. Historischer Bestand, Geschichte, Vergleich*, in V. MERTENS - H.-J. SCHIEWER (edd), *Die deutsche Predigt im Mittelalter*, Internationales Symposion am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin, 3.-6. Oktober 1989, Tübingen 1992, pp. 169-193, in particolare p. 184, pp. 191-192.

110 Cfr. in merito B. NEIDIGER, *Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität*, cit., pp. 129-131.

111 Impiego qui il manoscritto J. NIDER, *Tractatus varie*, I: *De saecularium religionibus*, Univ.-Bibl. Basel, B III 15 (metà del XV sec.), ff. 1ra-22rb, descritto in G. MEYER - M. BURCKHARDT (edd), *Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel* (Abteilung B Theologische Pergamenthandschriften), I, Basel 1960, pp. 244-249, in particolare p. 245. Sulla vicenda del manoscritto cfr. *SOPMAE*, II, pp. 500-515, in particolare p. 511; E. HILLENBRAND, *Nider, Johannes*, in *Verfasserlexikon der Deutschen Literatur des Mittelalters*, VI, 1987[2], coll. 971-977. Sulla regola del Terz'ordine francescano cfr. J. NIDER, *Tractatus varie*, I: *De saecularium religionibus*, cit., ff. 10rb-10va, che significativamente tralascia la cosiddetta «regola di Munio» e fa iniziare lo *status poenitentiae* con Domenico.

soltanto un po' più prudente nei confronti dei Francescani e concede loro il diritto di occuparsi autonomamente dell'ordinamento all'interno del loro Terz'ordine, affinché i membri di quest'ultimo non incappino nel verdetto della *Cum de quibusdam* e della *Sancta Romana*[112]. Nider sottolinea ancora più incisivamente la legittimità a esistere delle «buone» beghine sulla base della bolla *Cum de mulieribus* di Giovanni XXII, già ripresa da Tommaso e Mulberg, con richiami a Giacomo da Vitry e al modo di vivere delle comunità di beghine[113]. Interessante è soprattutto la sua valutazione positiva sul mondo dei reclusi, come forma di vita religiosa nel secolo senza voti adeguata alle vedove, che non era in contrasto con la censura della *Cum de quibusdam mulieribus*[114]. Gli Osservanti si interessavano delle oasi claustrali presso le chiese parrocchiali, che erano sorte numerose dappertutto nel corso del XIV secolo, e speravano in questo modo di poter riattivare l'attività di assistenza religiosa nei desolati distretti periferici. L'evoluzione istituzionale del Terz'ordine in Italia diede loro una mano. Sotto papa Eugenio IV la regola venne nuovamente confermata il 14 maggio 1439[115], e le comunità di terziari regolamentate ottennero inoltre nel 1445 il diritto come «religiosi» di non essere gravati di tributi e imposte da parte delle autorità secolari[116]. A partire dal 1439 è documentato un numero crescente di reclusorii sottoposti alla regola dei terziari domenicani anche all'interno della provincia *Teutonia*[117]. Ma anche nelle città si potevano trovare, in

[112] J. NIDER, *Tractatus varie*, I: *De saecularium religionibus*, cit., f. 5rb. Ciò era accaduto già da molto tempo, durante il Concilio di Costanza a cui Nider aveva preso parte, per ordine di Martino V con la campagna dell'osservanza francescana contro i fraticelli; cfr. D. NIMMO, *Reform and Division in the Medieval Franciscan Order: From Saint Francis to the Foundation of the Capuchins*, Roma 1987, pp. 585 ss.

[113] J. NIDER, *Tractatus varie*, I: *De saecularium religionibus*, cit., ff. 6ra-7rb.

[114] *Ibidem*, ff. 8vb-10ra.

[115] *BOP*, III, pp. 104 ss.

[116] *BOP*, III, pp. 191 ss.

[117] Cfr. A. WILTS, *Beginen im Bodensee-Raum*, Sigmaringen 1964, pp. 320-322, 328, 395, 410-412, 458. Al momento mancano ancora i presupposti per un catalogo completo.

abbinamento con tale regola, comunità che su questa falsariga sostituivano sotto la guida dei Domenicani l'antico beghinaggio. Analogamente a quanto avveniva in Italia, queste comunità di terziari domenicani prestavano un'importante opera nell'assistenza alle vedove. A Firenze nel 1455 era stato così fondato da Annalena Malatesta un convento di terziari vicino all'osservanza domenicana per le vedove e le donne sole che avessero avuto la volontà di sostentarsi non con elemosine ma con il lavoro delle loro mani[118]. A Francoforte sul Meno Anna Rosenberger, vedova dello scabino Heinrich Rosenberger, istituì presso il convento dei Predicatori una comunità per dodici donne, vedove e vergini e tutte cittadine, sottomettendole alla regola del Terz'ordine domenicano ma anche alla vigilanza del consiglio. Un'esenzione dai tributi venne espressamente esclusa negli statuti; seguendo proprio il pensiero di Mulberg le ospiti erano considerate laiche e dovevano sostentarsi attraverso onesti lavori femminili; ogni forma del mendicare era rigidamente vietata[119].

Riallacciandosi alle «buone beghine» delle comunità olandesi, quelle dei terziari domenicani erano tutte obbligate a guadagnarsi di che vivere attraverso il lavoro secondo la concezione del lavoro propria dell'osservanza. Rusconi ha mostrato come papa Eugenio IV avesse introdotto a Roma la produzione di tessuti finiti attraverso terziari lombardi[120]. A questo proposito gli Osservanti del Terz'ordine escogitarono un'ulteriore funzione che poneva l'idea del lavoro al centro dell'attenzione: la regola per l'istituto delle sorelle e dei fratelli laici. La regola dei terziari

[118] *BOP*, III, p. 339; A. ZUCCHI, *Il monastero di Annalena in Firenze*, in «Memorie Domenicane», LXVIII, 1951, pp. 212-223; sulla situazione delle vedove a Firenze cfr. R.C. TREXLER, *Le célibat à la fin du Moyen Age. Les religieuses de Florence*, in «Annales, E.S.C.», XXVII, 1972, pp. 1329-1350.

[119] A.A. VON LERSNER, *Der Welt-berühmten freyen Reichs- Wahl und Handelsstadt Franckfurt am Mayn Chronica*, 2 parti, Frankfurt a.M. 1706-1734, II, 2, pp. 199-201: *Extractus aus der Stifftung der Rosenberger Einigung*. Devo gli statuti della «Rosenberger Einigung» alla dott.ssa Martina Spies; cfr. M. SPIES, *Beginengemeinschaften in Frankfurt am Main. Zur Frage der genossenschaftlichen Selbstorganisation von Frauen im Mittelalter*, Dortmund 1998, p. 70. Cfr. anche H.H. KOCH, *Das Dominikanerkloster zu Frankfurt am Main*, Freiburg i.Br. 1892, pp. 75-77.

[120] R. RUSCONI, *Note sulla predicazione*, cit., pp. 120-121.

si dimostrò a tale scopo assolutamente adeguata già soltanto a partire dalla rigida subordinazione al vertice dell'Ordine. Il catalogo medievale della biblioteca del monastero domenicano riformato di Santa Caterina a Norimberga registra un «nuovo libro» in lingua tedesca che contiene le prescrizioni sulle mansioni delle sorelle, nonché molte indicazioni sulla costituzione e sulla regola delle converse e dei confratelli, nonché sulla regola della penitenza di san Domenico[121]. Johannes Meyer, che redasse dopo il 1454 il mansionario per le donne della regola domenicana, conosceva gli scritti di Tommaso di Antonio e possedeva una copia della bolla di Innocenzo VII[122]. In memoria della sorella Katharina Holtzhusin scriveva nel *Reformacio Predigerordens* come ella, rimasta vedova, fosse entrata come conversa nel monastero di Schönenstein e in seguito in quello di Unterlinden, dopo che a Norimberga, dove aveva appreso dal suo confessore Raimondo da Capua ogni bene su Caterina da Siena, aveva accettato anche la penitenza di san Domenico («sant Dominici bůss»). Caterina era stata però cacciata dalla città dato che il suo modo di vita era apparso alla gente insolito e nuovo[123]. L'annotazione già citata dal *Liber vitae* dell'Inselkloster di Berna[124] fornisce un riscontro al fatto che la regola del Terz'ordine nei monasteri femminili fosse stata pensata per le sorelle laiche e trasmessa attraverso i padri confessori delle stesse. Lo stesso avvenne dopo la riforma del convento dei Predicatori a Basilea, dove Stephan Irmy aveva trascritto la bolla di approvazione di Innocenzo VII a margine del *De officiis* di Humbert de Romans, accanto al capitolo sulle mansioni dei sarti[125]. Ste-

[121] «... etlich gut matery auß der constitucion und der conversen swester und pruder regel und von sant Dominicus rew, eins geistlichen lebensform»; P. Ruf (ed), *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, III/3, diocesi di Bamberga, München 1939, p. 614, segnatura H XIV.

[122] Cfr. J. Meyer OP, *Liber de Viris Illustribus*, cit., p. 5; Univ.-Bibl. Basel, E III 13, f. 15r-19v: la bolla di Innocenzo VII dopo le costituzioni per le Domenicane. Per quest'indicazione ringrazio il dott. Bernhard Neidiger.

[123] J. Meyer OP, *Buch der Reformacio Predigerordens*, cit., p. 102.

[124] Cfr. *supra*, nota 104.

[125] Univ.-Bibl. Basel, A IX 2, dal monastero dei Predicatori di Basilea, descritto in G. Binz, *Die Deutschen Handschriften der Oeffentlichen Bibliothek der*

phan Irmy, morto nel 1488, fu nel 1482 padre confessore dello Steinkloster di Basilea che era attivo nella produzione di tessuti finiti[126]. Nello stesso anno il generale dell'Ordine Salvus Cassetta rinnovò alle suore la norma della clausura e stabilì anche che alle converse non fosse permesso varcare i confini dei monasteri[127]. L'istituto delle converse allo Steinkloster rimase appannaggio delle vedove[128]. I monasteri femminili riformati sostituirono in certa misura i cenobi regolari del Terz'ordine, che nella provincia *Teutonia* furono assai rari. Qui come in Italia l'osservanza mirava a imporre possibilmente a questi asili per vedove le stesse rigide regole delle suore dei monasteri femminili inclusi nell'Ordine. Si poneva però in questo modo la stessa questione delle beghine: come si potevano contemperare lavoro e clausura, il prendere i voti con lo *status poenitentiae*. Il *Directorium* del domenicano Roberto Ubaldini del monastero di San Marco a Firenze, scritto per il locale cenobio di Santa Caterina da Siena delle sorelle del Terz'ordine (1501-1502), di cui fu raccomandata l'adozione anche agli altri conventi dei terziari, si presenta come una delle regole per le comunità di beghine nelle Fiandre ispirate allo stile di vita dei Domenicani[129]. Alcune consorelle desideravano tuttavia la pronuncia dei tre voti secondo la regola degli Agostiniani. Per non danneggiare il loro *status* di terziarie, papa Giulio II concesse nel 1510, su auspicio del generale dell'Ordine, la pronuncia dei voti senza l'obbligo di mantenere la clausura

Universität Basel, I, Basel 1907, pp. 110-126. *Ibidem*, f. 28r inizia il capitolo «de officio magistri conversorum», con glosse a margine sulla liturgia e sull'istruzione dei frati laici, al f. 84 a margine del «De officio sartore» vi è la bolla di approvazione di Innocenzo VII con la regola, successivamente a «von dem liden christi». Una copia della bolla è presente in un ulteriore manoscritto dall'ex convento dei predicatori di Basilea; in origine era in possesso di Georg Epp, allora padre confessore nel monastero, cfr. Univ.-Bibl. Basel, A VIII 31.

[126] S. ERDIN, *Das Kloster der Reuerinnen*, cit., pp. 30, 119.

[127] *Ibidem*, p. 96.

[128] *Ibidem*, p. 99.

[129] R. CREYTENS OP, *Il Direttorio di Roberto Ubaldini da Gagliano OP per le Terziarie collegiate di S. Caterina da Siena in Firenze*, in «AFP», XXXIX, 1969, pp. 127-171.

stretta[130]. Questi fatti però disegnano poco prima della Riforma una strana svolta nella storia dell'Ordine. D'improvviso la regola dei terziari di Tommaso di Antonio attrasse quei conventi domenicani inclusi nell'Ordine che si volevano sottrarre alla pressione degli Osservanti. Fu così che l'illustre monastero femminile di Töss nei pressi di Zurigo non lesinò sulle spese per farsi riconoscere dalla curia il passaggio alla regola del Terz'ordine, ma tanto entusiasmo non incontrò corrispondenza nelle autorità locali. La città era infatti decisa a fare tutto il possibile per evitare lo scioglimento della congregazione conventuale del Second'ordine e non era pronta a fare concessioni in tema di clausura[131].

[130] *Ibidem*, pp. 131 e 171, come anche R. CREYTENS OP, *Costituzioni domenicane*, cit., col. 197.

[131] M. WEHRLI-JOHNS, *Dominikanerinnen Töss ZH*, *Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz* (Helvetia Sacra, IV/5), 2 voll., Basel 1999, pp. 901-934, in particolare p. 914.

Aspetti politici della presenza degli Osservanti in Lombardia in età sforzesca

di *Giancarlo Andenna*

La relazione si limita a dimostrare, per quanto la documentazione d'archivio lo potrà permettere, sino a che punto si siano spinte nella seconda metà del XV secolo le connessioni tra i gruppi osservanti dei vari Ordini religiosi attivi in Lombardia e il potere, che si dispiegava in tutte le istituzioni della società politica ed ecclesiastica, sia nei suoi gradi più elevati, cioè il pontefice romano e la curia, oppure il duca, la sua cancelleria e la sua corte, sia in quelli intermedi, quali i vescovi, i vicari generali diocesani, i capitoli delle cattedrali, oppure i funzionari ducali, podestà, castellani e referendari, le aristocrazie feudali e le famiglie dei patriziati urbani, che controllavano la vita sociale, politica e religiosa delle città comunali del ducato. Entro i centri urbani lombardi erano pure attivi, anche se non esercitavano poteri politici e sociali, i gruppi artigianali, quelli dei prestatori d'opera salariati e soprattutto le forze della 'borghesia' mercantile e imprenditoriale. Nel considerare le sempre più forti implicazioni politiche, presenti nella predicazione dei frati, appartenenti o anche non appartenenti al mondo dei riformati, e nella loro quotidiana attività religiosa sul territorio del ducato di Milano, si terranno presenti nel contempo le tappe del loro progressivo e sempre più determinato procedere verso solide forme istituzionali, sino a raggiungere la struttura giuridica di veri e propri Ordini separati da quelli in cui si erano originati. In

Abbreviazioni: «AFH» = «Archivum Franciscanum Historicum»; «ASL» = «Archivio Storico Lombardo»; ASM = Archivio di Stato di Milano; *DBI* = *Dizionario Biografico degli Italiani*; «RSCI» = «Rivista di Storia della Chiesa in Italia».

altre parole, nel dimostrare quanto le implicazioni politiche abbiano condizionato l'opera dei religiosi osservanti, soprattutto francescani e domenicani, nella seconda metà del Quattrocento, sarà indispensabile considerare nello stesso tempo i momenti salienti del loro lento procedere dalla fase di correnti religiose con forti tensioni spirituali di povertà e di umiltà, attive all'interno di antichi Ordini mendicanti, a realtà ecclesiastiche istituzionali, dotate di una propria struttura di Ordine, indispensabili per svolgere alcuni aspetti della pastorale e della vita religiosa della Chiesa.

Fra i compiti pastorali era presente soprattutto la predicazione del vangelo, accompagnata poi dalla confessione e dall'organizzazione dei laici e delle laiche nelle forme dei Terzi ordini. Inoltre per raggiungere le finalità etiche e religiose nella vita della Chiesa, finalità che possedevano anche forti componenti e risvolti politici, l'attività oratoria dei frati osservanti, che agivano in stretta connessione con i gruppi dirigenti cittadini, si rivolgeva in particolare all'istituzione dei monti di pietà, degli ospedali maggiori, dei sacri monti, ma anche alla realizzazione della crociata contro i Turchi. Per attuare quest'ultima finalità religiosa ricevettero dai pontefici incarichi volti a incrementare la raccolta di danaro, che fu realizzata sia attraverso l'opera di convinzione dei fedeli laici a contribuire sul piano economico alla guerra contro l'Islam, sia con l'imposizione forzata delle decime ecclesiastiche e di altre tasse al clero, finalizzate al medesimo scopo. I problemi qui posti sono insomma rivolti a conoscere quanto i frati «osservanti» siano stati coscienti del fatto che il loro progressivo impegno religioso e politico entro le strutture ufficiali della Chiesa e del ducato di Milano, dovuto proprio al loro essere Osservanti, li abbia condizionati, invischiandoli nelle realtà politiche e del potere, in tutte le sue variegate forme, sino a ridurli alla fine del secolo XV su di un piano non diverso da quello dei relativi Ordini religiosi conventuali[1].

[1] Sul problema dei rapporti tra osservanza e poteri politici e in generale sulle questioni relative all'osservanza rimando a K. ELM, *Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungsaufgaben*, in J. FLECKENSTEIN (ed), *Untersuchungen zur Kloster und Stift* (Studien zur

1. *L'esempio di fra Michele da Carcano*

Il 22 giugno 1472 Galeazzo Maria Sforza, impegnato a tentare di separare il piano politico dal piano morale e religioso, scriveva all'osservante francescano Michele da Carcano, da lui cacciato dal ducato un anno prima, apparentemente per futili motivi, ma di fatto per questioni politiche, in quanto alla fine di una sua predica quaresimale, alcuni presenti avevano inneggiato alla libertà e alla passata Repubblica Ambrosiana[2]:

«Al vostro piacere ritornarete et farete como è dicto lofficio vostro et volendo predicare deliberateve usare modestia et fare lofficio che specta ad voi et lassare fare lofficio suo ali altri. Lassaremo da canto [indignatione et ira] quando vogliate attendere solamente ad riprendere li vitii et ad la salute de le anime, et non impacciarvi né de cose de stati né de altro che non sia vostro officio né de religioso»[3].

Germania Sacra, 14), Göttingen 1980, pp. 188-238, e dello stesso autore, *Reform- und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. Ein Überblick*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (Berliner Historische Studien, 14. Ordensstudien VI), Berlin 1989, pp. 3-19; inoltre sulla situazione italiana N. RUBINSTEIN, *«Reformation» und Ordensreform in italienischen Stadtrepubliken und Signorien*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen*, cit., pp. 521-538; K. WALSCH, *Papsttum und Ordensreform in Spätmittelalter und Renaissance: zur Wechselwirkung von Zentralgewalt und lokaler Initiative*, *ibidem*, pp. 411-430, ma soprattutto per i Francescani cfr. R. MANSELLI, *L'osservanza francescana: dinamica della sua formazione e fenomenologia*, *ibidem*, pp. 173-188, e D.B. NIMMO, *The Franciscan Regular Observance: the Culmination of Medieval Franciscan Reform*, *ibidem*, pp. 189-205; una breve sintesi in italiano delle ampie problematiche religiose e politiche dell'osservanza in K. ELM, *Riforme e osservanze nel XIV e XV secolo*, in *Il rinnovamento del Francescanesimo: l'Osservanza*. Atti dell'XI convegno internazionale, Assisi, 20-22 ottobre 1983, Assisi 1985, pp. 150-167. Per i rapporti tra il papato e gli Osservanti francescani è indispensabile M. FOIS, *I papi e l'osservanza minoritica*, in *Il rinnovamento del Francescanesimo*, cit., pp. 31-105; per una visione d'insieme degli ordini religiosi italiani alla fine del medioevo: G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattrocento e Cinquecento. Studi e problemi*, in P. PRODI - P. JOHANEK (edd), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della riforma* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 16), Bologna 1984, pp. 207-257.

[2] P. VALUGANI, *Il beato Michele Carcano da Milano*, Milano 1950, p. 128.

[3] P. SEVESI, *Il beato Michele da Carcano da Milano O.F.M.*, in «AFH», IV, 1911, p. 31.

Galeazzo Maria non si fidava di fra Michele, infatti faceva seguire i suoi sermoni da attenti informatori, e aveva dovuto accettarlo a Milano per la predicazione della quaresima del 1471, poiché era stato imposto, contro un candidato ducale, da fra Marco da Bologna, vicario generale dell'osservanza[4]. La questione che aveva indignato il duca era squisitamente politica e non riguardava attacchi contro la sua persona e il suo comportamento morale. Cicco Simonetta, a cui il principe aveva ingiunto il 16 aprile 1471 di comandare al religioso «che non debii più predicare in Milano, né in el dominio nostro», scrisse il giorno seguente a Galeazzo Maria di aver ascoltato le prediche del frate e di non essersi accorto che egli avesse offeso la persona del principe. Anzi, nel congedarsi dal popolo, dopo aver conosciuto il volere del duca Galeazzo Maria, fra Michele «li disse molte bone parole in commendatione de la Riverentia Vostra, confortando ognuno a esservi obediente, così come caduno era obligato et per lege divina et per lege humana»[5]. Inoltre l'osservante francescano, scrivendo al signore di Milano il 18 aprile, prima di allontanarsi dalla città, sottolineava di non aver mai fatto o detto «alchuna cosa contra lhonore de la dignissima persona de Vostra Signoria overo stato, nec etiam pensato, sed potius me sono studiato de fare il contrario». E infine concludeva la lettera promettendo di essere fedele e di fornire «adiutorio alo governo et augumento felice delo stato»[6].

Ma per lui, promotore di monti di pietà e di ospedali maggiori, nonché punta di diamante della predicazione antigiudaica[7], era

[4] Si veda la lettera febbraio 1471, *ibidem*, p. 24; sulla figura di Marco da Bologna cfr. C. PIANA, *Il beato Marco da Bologna e il suo convento di San Paolo in Monte nel Quattrocento*, Bologna 1973.

[5] P. SEVESI, *Il beato Michele da Carcano*, cit., pp. 26-28.

[6] *Ibidem*, p. 28.

[7] Per queste attività rimando alla precisa voce di R. RUSCONI, *Carcano Michele*, in *DBI*, XIX, Roma 1976, pp. 742-744, e ancora, dello stesso autore, *Michele Carcano da Milano e le caratteristiche della sua predicazione*, in «Picenum Seraphicum», 1, 1973, pp. 196-218; si veda inoltre, R. RUSCONI, *Alle origini dei Monti di Pietà. I Francescani fra etica ed economia nella società del tardo Medioevo. Studi in occasione delle celebrazioni del V centenario della morte del beato Michele da Carcano (1427-1484)*, Bologna 1984.

difficile separare, come voleva il principe nella sua lettera del 1472, l'aspetto morale da quello politico. Infatti, il 27 maggio, nonostante la proibizione ducale, i maggiorenti politici di Piacenza, fra cui gli Anguissola, gli Scevola e i Fontana, lo avevano invitato a predicare in quella città, al fine di fondare un nuovo Ospedale ed egli «cepit predicare de felicitate, ac vitia, usuras, luxum et reliqua detestari, opera pietatis extollere». Con le prediche giornaliere fra Michele infiammò talmente il popolo a realizzare la nuova e più funzionale opera di pietà verso gli ammalati che la classe dirigente piacentina stabilì con un decreto la fusione dei ventidue ospedali esistenti, i quali non erano più in grado di fornire, a detta del cronista Antonio da Ripalta, che narra i fatti, «ulla pietatis opera», o meglio nessuna opera di pietà e di carità cristiana, in quanto troppo piccoli, angusti e scarsamente dotati di capitali[8]. In queste prediche fra Michele aveva espresso severi giudizi morali e concetti di carità cristiana, poiché la finalità che egli si proponeva era quella di ricevere nel nuovo e più ampio nosocomio, «summa cum pietate», i pellegrini, gli infermi e gli «hospites». Ma al di là delle questioni morali nei suoi sermoni emergevano anche aspetti squisitamente politici, poiché la classe dirigente del comune di Piacenza, accorpando le più antiche fondazioni private con tutti i loro beni e redditi, acquisiva in modo totale la gestione della sanità e della beneficenza, trasformandola da fatto religioso in fatto politico[9].

[8] ANTONII DE RIPALTA ET ALBERTI EIUS FILII *Annales Placentini ab anno MCCCCI ad annum MCCCCLXXXIV*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, XX, Mediolani 1731, p. 930; ma ora C. MESINI, *L'opera del beato Michele Carcano nel concentramento ospedaliero piacentino (1471-1472)*, in *Cinque secoli di storia ospedaliera piacentina (1471-1971)*, Piacenza 1973, pp. 209-223.

[9] G. ALBINI, *Continuità e innovazione: la carità a Milano nel Quattrocento fra tensioni private e strategie pubbliche*, in M.P. ALBERZONI - O. GRASSI (edd), *La carità a Milano nei secoli XII-XV*, Atti del Convegno di studi, Milano 6-7 novembre 1987, Milano 1989, pp. 137-151, e G. CRACCO, *Dalla misericordia della Chiesa alla misericordia del principe*, *ibidem*, pp. 31-46; C.D. FONSECA, *Forme assistenziali e strutture caritative della Chiesa nel Medioevo*, in A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO (edd), *Chiesa e società. Appunti per una storia delle diocesi lombarde*, Brescia 1986, pp. 275-291, in particolare pp. 288-291.

D'altra parte politiche erano anche le prediche contro il lusso[10] e l'usura: si ricordi che da molti era considerato usura il semplice prestito a interesse e solo pochi frati osservanti, seguendo gli insegnamenti di Bernardino da Siena e di Antonino da Firenze, ripresi dalle riflessioni di Pietro di Giovanni Olivi[11], permettevano agli uomini d'affari che concedevano prestiti o mutui, e in particolare agli amministratori dei costituendi monti di pietà, di ricevere un interesse annuo del 5 o 6%, pari alla resa del capitale investito in una azienda agricola[12]. Anche per questi

[10] M.G. Muzzarelli, *«Contra mundanas vanitates et pompas». Aspetti della lotta contro i lussi nell'Italia del XV secolo*, in «RSCI», XL, 1986, pp. 371-390; della stessa autrice, *Gli inganni delle apparenze. Disciplina di vesti e ornamenti alla fine del Medioevo*, Torino 1996, pp. 155-158.

[11] D. Pacetti, *Un trattato sulle usure e le restituzioni di Pietro di Giovanni Olivi falsamente attribuito a fra Gerardo da Siena*, in «AFH», XLVI, 1953, pp. 448-457; A. Spicciani, *Sant'Antonino, San Bernardino e Pier di Giovanni Olivi nel pensiero economico medioevale*, in «Economia e Storia», XIX, 1972, pp. 315-341; dello stesso si vedano inoltre, *Il capitale del mercante, l'interesse e lo sconto nel pensiero di Pietro di Giovanni Olivi*, in A. Spicciani, *Capitale e interesse tra mercatura e povertà nei teologi e nei canonisti dei secoli XIII-XV*, Roma 1990, pp. 85-96; *Sant'Antonino: un critico dell'economia fiorentina del Quattrocento, ibidem*, pp. 143-166; G. Todeschini, *Il problema economico in Bernardino*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo* (Atti della Accademia Tudertina, 14), Todi 1976, pp. 285-309; dello stesso autore si vedano, *Teorie economiche francescane e presenza ebraica in Italia (1380-1462 c.)*, in *Il rinnovamento del Francescanesimo*, cit., pp. 195-227; *La ricchezza degli Ebrei. Merci e denaro nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo*, Spoleto 1989; una discussione sull'originalità o meno del pensiero di Olivi in P. Grossi, *Usus facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età moderna*, in «Quaderni fiorentini», I, 1972, pp. 287-355; e in J. Kirshner - K. Lo Prete, *Peter John Olivi's Treatises on contracts of Sale, Usury and Restitution: Minorite Economics or minor Works?*, in «Quaderni fiorentini», XIII, 1984, pp. 233-286, ora pubblicati, quest'ultimo in traduzione italiana, in O. Capitani (ed), *Un'economia politica del Medioevo*, Bologna 1987, pp. 1-58, 143-191.

[12] Per i monti di pietà e le loro problematiche sociali e economiche cfr. M.G. Muzzarelli, *Un bilancio storiografico sui Monti di pietà: 1956-1976*, in «RSCI», XXXIII, 1979, pp. 165-183; O. Capitani, *Nuove acquisizioni del pensiero etico-economico francescano del basso Medioevo*, in R. Rusconi (ed), *Alle origini dei Monti di Pietà*, cit., pp. 13-28; la successiva bibliografia è stata analizzata da D. Montanari, *«Mons omnibus subvenit». I Monti di Pietà tra credito e carità*, in D. Montanari (ed), *Per il V centenario del Monte di Pietà di Brescia (1489-1989)*, Brescia 1989, pp. 7-36; e infine da M. Fornasari, *Il*

uomini, così aperti, gli interessi superiori a quella percentuale costituivano un grave peccato di usura[13]. Proprio su questa problematica la legislazione della Chiesa si scontrava con le disposizioni legislative e statutarie del ducato e delle varie città comunali, i cui statuti permettevano il prestito a interesse fissando il limite dell'usura attorno al 20%, ma con punte che potevano oscillare, per i prestatori considerati pubblici usurai, tra il 32, 5 e il 43, 5%[14].

E che il Carcano insistesse proprio su questi temi, accompagnandoli con una martellante predicazione contro gli ebrei[15], tanto da essere spinto a sostenere la causa della beatificazione di Simone da Trento[16], incoraggiato, mentre era presente a Venezia

«Thesoro» della città. Il Monte di Pietà e l'economia bolognese nei secoli XV e XVI, Bologna 1993, pp. 21-65, e da F. LOMASTRO TOGNATO, *Legge di Dio e Monti di Pietà: Marco da Montegallo (1425-1496)*, Vicenza 1996, pp. 11-34. Per gli interessi richiesti J.T. NOONAN, *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge 1957, pp. 294-310, pagine ora tradotte con il titolo *Prestito professionale e istituzionale*, in O. CAPITANI (ed), *L'etica economica medievale*, Bologna 1974, pp. 189-208.

[13] Per il problema dell'usura G. LE BRAS, *Usure*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, XV, Paris 1950, coll. 2336-2372; J.T. NOONAN, *The Scholastic Analysis of Usury*, cit.; O. CAPITANI, *Sulla questione dell'usura nel Medioevo*, in «Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», LXX, 1958, pp. 539-566, ora in O. CAPITANI (ed), *L'etica economica medievale*, cit., pp. 23-46; A. SPICCIANI, *Usura e carestie in un canonista del XIII secolo (Sinibaldo Fieschi, papa Innocenzo IV)*, in A. SPICCIANI, *Capitale e interesse tra mercatura e povertà*, cit., pp. 49-83; O. NUCCIO, *L'«usura»: vicende dottrinali e ideologiche dall'antichità alla vigilia dell'età moderna*, in D. MONTANARI (ed), *Per il V centenario del Monte di Pietà di Brescia (1489-1989)*, cit., pp. 37-77, e G. TODESCHINI, *La ricchezza degli ebrei. Merci e denaro*, cit.

[14] J.T. NOONAN, *Prestito professionale e istituzionale*, cit., pp. 189-191.

[15] G. FIORAVANTI, *Polemiche antigiudaiche nell'Italia del Quattrocento: un tentativo di interpretazione globale*, in «Quaderni storici», XXII, 1987, pp. 19-37; H. ANGIOLINI, *Polemica antiusuraria e propaganda antiebraica nel Quattrocento*, in «Il pensiero politico», XIX, 1986, pp. 74-97.

[16] La vicenda del presunto martirio di Simonino è stata per la prima volta storicamente ricostruita da W.P. ECKERT, *Il beato Simonino negli «Atti» del processo di Trento contro gli Ebrei*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche», XLIV, 1968, pp. 193-221; i processi sono stati in parte editi da A. ESPOSITO - D. QUAGLIONI, *Processi contro gli Ebrei di Trento: (1475-1478)* (Pubblicazioni del Dipartimento di Scienze giuridiche dell'Università di Trento, 8), Padova

e nel territorio veneto, dal vescovo trentino Giovanni Hinderbach[17], è provato da una lettera del doge Andrea Vendramin al podestà di Brescia del 22 agosto 1477. Il doge, avendo saputo che fra Michele, dimentico degli ordini ricevuti l'anno precedente a Verona[18], aveva predicato e incitato il popolo di Brescia contro i Giudei, sudditi della Serenissima, «commemorando l'uccisione del bambino di Trento», ordinava ai suoi funzionari di imporre al predicatore di non scagliarsi contro i sudditi ebrei, avendo egli abbondante spazio per argomentare sulla fede e sulla condanna dei peccati e dei vizi[19].

1990; sulla questione si veda anche l'intervento preparatorio di D. QUAGLIONI, *I processi contro gli Ebrei di Trento (1475-1478). Breve nota sulla storiografia contemporanea*, in «Materiali di lavoro», 1988, 1-4, pp. 131-142; A. ESPOSITO, *La morte di un bambino e la nascita di un martire*, in A. BENVENUTI PAPI - E. GIANNARELLI (edd), *Bambini santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*, Torino 1991, pp. 99-118. Sugli ebrei di Trento F. GHETTA, *Fra Bernardino da Feltre e gli Ebrei di Trento nel 1475*, in «Civis», X, 1986, suppl. 2, pp. 129-177. Per un caso simile a quello di Trento, verificatosi a Volpedo nel 1482, I. CAMMARATA - U. ROZZO, *Il beato Giovannino patrono di Volpedo. Un fanciullo «martire» alla fine del XV secolo* (Quaderni, 1), Volpedo 1997.

17 La corrispondenza tra Michele Carcano e Giovanni Hinderbach, svoltasi dal settembre 1476 al luglio 1477 è edita da P. SEVESI, *Beato Michele Carcano O.F.M. OBS (1427-1484). Documenti inediti*, in «AFH», XXXIII, 1940, pp. 385-404; sulla figura e sull'opera del vescovo rimando a I. ROGGER - M. BELLABARBA (edd), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1485) fra tardo Medioevo e Umanesimo* (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento. Series maior, 3), Bologna 1992.

18 Il vescovo di Trento, l'11 settembre 1476 scrisse a fra Michele: «litteras habuimus a quodam secreto de Verona, qualiter Iudei ibidem se iactarunt et gloriantur obtinuisse ab Illustrissimo Domino Venetorum vobis prohibitum fore ibidem Venetiis et in aliis terris suis predicare» (P. SEVESI, *Beato Michele Carcano O.F.M. OBS [1427-1484]*, cit., p. 392); su questo punto cfr. A. ZANELLI, *Predicatori a Brescia nel Quattrocento*, in «ASL», XXVIII, 1901, pp. 83-144; F. GLISSENTI, *Nuove indagini intorno agli Ebrei nel Bresciano*, in «Commentari dell'Ateneo di Brescia», XC, 1891, p. 214.

19 P. SEVESI, *Il beato Michele da Carcano*, cit., p. 42: «desinat alio modo concitare populos contra ipsos Iudeos subditos nostros sicuti eum facere accepimus per commemorationem cedis pueri tridentini. Satis enim ei esse debet concionari de fide nostra, abominari peccata, fulminare vitia, de quibus amplissimum campum habet ubi spatietur eius oratio, potius quam insevire in Iudeos subditos nostros». Sulla situazione del prestito, degli ebrei e dei predicatori quaresimali a Brescia nel Quattrocento si veda A. ZANELLI, *Predicatori a Brescia*, cit., pp. 83-144.

Il rientro del da Carcano a Milano avvenne nel luglio del 1472, dopo che il nuovo vicario generale dell'osservanza, fra Angelo da Chivasso, il 25 maggio ebbe scritto al principe esponendogli la volontà e l'augurio di un ritorno nel ducato di fra Michele espresso a l'Aquila nel capitolo generale da parte di tutti i frati osservanti[20]. Ma già nel gennaio 1472 il cardinal Giacomo Ammannati Piccolomini, vescovo di Pavia, doveva aver fatto dei passi presso gli oratori ducali a Roma per una riammissione del frate nel ducato, in quanto il prelato scrisse al religioso per sollecitarlo a sostenere di fronte a Galeazzo Maria la restituzione di due suoi castelli, ingiustamente usurpati dal principe[21]. Indubbiamente vi fu un'intesa con il duca nel giugno del medesimo anno, mediata dal francescano osservante fra Bartolomeo Porro[22] e sollecitata anche dalla classe dirigente piacentina, interessata a un intervento politico di fra Michele nei confronti della costruzione dell'Ospedale Maggiore della città. Così a Piacenza, il 21 luglio, il giorno prima che il duca scrivesse la lettera di riammissione, egli giunse a minacciare la morte e le pene dell'inferno ai patroni e ai responsabili dei piccoli nosocomi, preesistenti all'erigendo Ospedale Maggiore, che si opponevano alla fusione e non volevano rinunciare ai loro diritti; in breve la costruzione della massima struttura assistenziale piacentina ebbe inizio[23].

[20] P. SEVESI, *Il beato Michele da Carcano*, cit., p. 31; nella città di Aquila il Carcano aveva predicato la Quaresima. Sulla figura di fra Angelo si veda ora *Angelo Carletti tra storia e devozione*, Cuneo 1995; e O. CAPITANI - R. COMBA (edd), *Frate Angelo Carletti osservante nel V centenario della morte (1495-1995)*, Atti del Convegno, Cuneo - Chivasso 7-8 dicembre 1996, in «Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo», CXVIII, 1998, pp. 3-234.

[21] *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, edd. L. WADDING et al., Firenze 1931-1964, XIV, 15-16, n. XXIX.

[22] P. SEVESI, *Il beato Michele da Carcano*, cit., p. 31.

[23] ANTONII DE RIPALTA ET ALBERTI EIUS FILII *Annales Placentini*, cit., pp. 941-942; sui rapporti tra Michele da Carcano e il mondo politico milanese si veda anche S. FASOLI, *Il Carletti a Milano. Un episodio nel quadro dei rapporti tra gli Sforza e l'Osservanza minoritica*, in O. CAPITANI - R. COMBA (edd), *Frate Angelo Carletti osservante*, cit., pp. 104-105.

Ma fra Michele, dopo aver predicato a Bologna l'istituzione del monte di pietà nella primavera del 1473[24], fu ancora al centro di un altro grave turbine politico nel 1475, quando era vicario dell'osservanza milanese, per aver ridotto all'obbedienza con forzati trasferimenti un elevato numero di frati di Sant'Angelo di Milano e soprattutto per una questione di controllo politico dei conventi osservanti posti nei territori di Brescia, Bergamo e Crema, passati ormai da alcuni decenni sotto il potere della Serenissima[25].

A proposito di quest'ultima questione siamo informati che a partire dal 1471 l'osservante bresciano fra Pietro da Capriolo si era posto a capo di un movimento tendente a cacciare i religiosi milanesi dai conventi osservanti dei territori bresciani e bergamaschi, ormai passati sotto il definitivo potere politico dei Veneti. Fra Pietro voleva ridurre «i lochi observanti posti nel dominio de Venetiani» sotto al generale, sottraendoli alla giurisdizione del vicario provinciale di Milano e a quella del vicario generale dell'osservanza. Il duca incaricò subito l'oratore papale Giovanni Arcimboldi di presentarsi al pontefice Sisto IV per conservare all'osservanza, e pertanto sotto al controllo dei frati milanesi, i conventi bresciani[26]. Iniziò una lunga trattativa tra Marco da Bologna, che inviò in curia fra Bartolomeo Porro, lo Sforza e il papa, il quale tuttavia accettò la tesi del doge, Niccolò Tron, il quale tendeva a salvaguardare le decisioni separatiste dei frati bresciani. Infatti tra il 18 e il 25 febbraio 1472 il pontefice emanò un precetto con cui distaccava i conventi bergamaschi, cremaschi e bresciani dalla vicaria osservante milanese e nel contempo li inseriva nella erigenda vicaria osser-

[24] M. FORNASARI, *Il «Thesoro» della città*, cit., p. 21.

[25] R. RUSCONI, *Carcano Michele*, cit., p. 743; P. SEVESI, *La Congregazione dei Capriolanti e le origini della provincia dei frati minori della Regolare Osservanza di Brescia*, in «AFH», VIII, 1914, pp. 119-134; dello stesso autore, *San Rocco di Brescia e la Congregazione francescana dei Capriolanti. Documenti dal 1469 al 1500*, in «Brixia Sacra», XVI, 1925, pp. 98-177; su quest'ultima questione rimando anche a G. CHITTOLINI, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centrosettentrionale* (Storia d'Italia. Annali, 9), Torino 1986, pp. 174-176.

[26] P. SEVESI, *San Rocco di Brescia*, cit., p. 103.

vante bresciana. Tuttavia, per evitare possibili rappresaglie entro le file degli Osservanti, poneva i frati ribelli a Milano sotto la giurisdizione del ministro generale dei Minori, sottraendoli al controllo del vicario generale degli Osservanti[27].

Il duca Galeazzo Maria, informato dai Veneziani sul contenuto della lettera papale, accettò la decisione soprattutto per quanto si riferiva ai conventi posti in territorio veneto: «essendo seguita [questa novità] dal canto de Venetiani in la terra loro, lassamo el pensiero a loro de fare ad casa sua quello che pare»[28]. Ma nel contempo avvisò il pontefice che non avrebbe sopportato novità relative alla situazione degli Osservanti del suo ducato[29].

Inviò infatti a Roma nell'aprile 1472 con dettagliate istruzioni Francesco da Varese come suo messo particolare per trattare la questione. Egli avrebbe avvisato il papa che la novità bresciana, cioè «hano caciato fora di monasteri de Brexa, Bergamo et Crema quanti frati observanti gli erano et maxime Milanesi et de le altre cità del dominio nostro», aveva dato «tanto da murmurare, che pare ad ogniuno una confusione». La decisione era stata vista come una prevaricazione della religione osservante, la quale era sempre stata venerata, perché dotata di singolari predicatori «et dignissimi homini» e perché «ha facto tanto fructo in questo paese». Infine Francesco da Varese avrebbe chiesto al pontefice di riesaminare la questione per «quietere gli animi de questi nostri populi sublevati et per interesse proprio del ducato e del duca»[30].

Che la questione fosse politica e che l'attacco agli Osservanti milanesi fosse valutato in questo senso appare anche chiaro dalla

27 S. Fasoli, *Il Carletti a Milano*, cit., pp. 103-104; P. Sevesi, *San Rocco di Brescia*, cit., pp. 105-106.

28 P. Sevesi, *San Rocco di Brescia*, cit., p. 107, 25 marzo 1472, lettera a Giovanni Arcimboldi.

29 *Ibidem*: «in le terre nostre nuy non intendemo za de patire che se facia tale novità in questi monasteri de qua, perché così è anchora la dispositione de questi frati observanti che perseverano in la regula et observantia ad modo usati».

30 ASM, *Sforzesco*, c. 70, 1472, 18 e 20 aprile, 1-4 maggio; P. Sevesi, *San Rocco di Brescia*, cit., pp. 108-112.

contestuale lettera del 20 aprile 1472 inviata dal duca agli oratori romani Giovanni Arcimboldi e Nicodemo da Pontremoli:

«Questa cosa ne importa assai al stato et honore nostro et alla quiete et pacifico vivere de questa nostra città et populi del dominio nostro, ultra che principialiter se tracta del honore de questa religione et havemola al core»[31].

Uguali parole furono scritte a un gruppo di cardinali e infine al papa Sisto IV[32], che in quei mesi pensava di revocare la bolla di Eugenio IV, *Ut sacra Ordinis*, che concedeva ai frati osservanti di essere sottoposti al governo di un loro proprio vicario generale, pur sotto la superiore giurisdizione del ministro generale[33]. Sotto la pressione del duca e di altri sovrani, Sisto IV abbandonò l'idea e permise agli Osservanti di celebrare il loro capitolo generale all'Aquila, ove fu eletto alla massima carica di vicario generale degli Osservanti cismontani fra Angelo da Chivasso.

Ma il papa riconfermò nel maggio la decisione adottata per i conventi bresciani, che di fatto faceva coincidere, anche per le pressioni del doge, il territorio politico veneto con il territorio religioso dei Minori osservanti. Così appare da una lettera del 4 maggio di fra Bartolomeo Porro, guardiano di Sant'Angelo, presente anch'egli a Roma, allo Sforza: secondo il frate il papa «nientemeno se excusa essere stato la instantia grande ha fatto la Signoria de Venetia et la comunità de Bressia et altramento dice saria seguitato grando scandalo»[34]. Uguali concetti scrisse anche Sisto IV, sottolineando che i frati bresciani si lamentavano, perché i provinciali erano sempre eletti ad arbitrio del vicario milanese[35]. Insomma la differente situazione politica creava dissapori anche all'interno dei frati: la soluzione definitiva era

[31] P. SEVESI, *San Rocco di Brescia*, cit., p. 147.

[32] *Ibidem*, pp. 148-149: «novitas ... adversus ... fratrem Marcum Bononiensem vicarium generalem et alios fratres ordinis observantie, et praesertim mediolanenses et ex aliis terris meis a monasteriis ... turpiter eiectos, cogit me ut apud Sanctitatem Vestram gravissime conquerar».

[33] M. FOIS, *I papi e l'osservanza minoritica*, cit., pp. 53-57, 83-90.

[34] P. SEVESI, *San Rocco di Brescia*, cit., p. 152.

[35] *Ibidem*, pp. 154-155: «cepta est ... non exilis discordia, cum ea pars que in dominio Venetorum est, aliam partem accusaret, quod provintiales vicarii

di separare i religiosi e i conventi osservanti secondo il territorio politico, impedendo ai Milanesi di essere ricevuti nei cenobi dei Veneti e a questi ultimi di accedere a quelli dei Lombardi[36].

In ogni caso l'intervento ducale fu valutato in modo positivo da tutti gli Osservanti, perché contribuì a convincere il papa a mantenere valida la bolla *Ut sacra Ordinis* di Eugenio IV. L'intera osservanza si sarebbe ricordata nelle preghiere per implorare il favore di Dio sul duca, paragonato a un novello Daniele, e sul suo stato[37]. Angelo da Chivasso, vicario generale, scrisse allo Sforza il 25 maggio 1472 sottolineando il suo ruolo di salvatore dell'osservanza minoritica: «ordinis nostris salvatoris agnoscimus, te familie nostre protectorem, te nostre nuditatis primarium defensorem»[38]. Infine, per concludere l'operazione politica, nel 1474 il papa decideva di istituire la custodia di Brescia e di sottoporre i conventi dell'osservanza bresciana al potere del vicario osservante di Venezia[39].

Fra Michele da Carcano, divenuto vicario della provincia milanese, si recò al capitolo generale di Napoli del 1475 e ivi elaborò con i definitori una soluzione di definitivo distacco dei frati, che ormai seguivano il Caprioli, chiedendo di nuovo l'istituzione di una custodia e di una vicaria osservante bresciana[40]. I Minori

eius partis arbitrio semper eligerentur, neque officiis religionis frui umquam ipsa posset».

[36] *Ibidem*, p. 156: «mandaremus ... ne fratres provincie Mediolanensis possint recipi ad illa loca ab ipsa provincia separata».

[37] *Ibidem*, p. 153: «per la cui opera con grandissima diligentia con lo papa et cardinali, spero la povera et sancta osservantia serà redrizata, la quale era propinqua a l'ultimo suo exterminio ... Et per questo ha suscitato in Vostra Excelentia lo spirito de lo sancto giovane Daniel, per il cui dricto judicio fu correcto lo judicio de li vechii che havevano male iudicato ... Tuta la observantia ultramontana e citramontana diffusa per tuto il mondo è obligata a star in croce et pregare Iddio per la felicitate de la Vostra degnissima persona et stato».

[38] ASM, *Autografi*, c. 6, fasc. 18, 1472, 25 maggio; S. FASOLI, *Il Carletti a Milano*, cit., p. 104.

[39] S. FASOLI, *Il Carletti a Milano*, cit., p. 104; P. SEVESI, *San Rocco di Brescia*, cit., p. 157.

[40] P. SEVESI, *Il beato Michele da Carcano*, cit., pp. 108-111; G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo*, cit., p. 229.

riformati milanesi rinunciavano per sempre al controllo dei conventi dei territori passati alla Serenissima; per questo, e per altri motivi, il duca bandì fra Michele ancora una volta dal suo stato, notificandogli il decreto attraverso il suo oratore napoletano Francesco Maletta[41]. Fu riammesso in Lombardia grazie a un intervento del vicario generale cismontano sulla duchessa Bona di Savoia, la quale gli impose di non predicare senza sua speciale licenza[42]; ma egli, impegnato nel Veneto sulla questione della beatificazione di Simone di Trento, non volle rientrare. Conosciuta in seguito la notizia dell'assassinio del duca, fra Michele, che era a Venezia, chiese subito alla vedova di Galeazzo Maria di poter predicare a Milano; la lettera di Bona di Savoia del 13 gennaio 1477 a Leonardo Botta, ambasciatore ducale in terra veneta, lascia chiaramente intendere che a corte non si volevano correre rischi. «Con la solita dextreza et prudentia interloquendum li facia segno chel non venga per condicione alcuna, usandoli ad questo effecto tucti li artificiosi parlari»: i suoi antichi legami con la Repubblica Ambrosiana e con le grandi famiglie aristocratiche del ducato, veri o supposti che fossero, erano ben presenti e temuti nel gruppo di governo[43]. Fu riammesso sul territorio milanese nel 1478 e incaricato di predicare a Como, città da cui dovette allontanarsi per aver di nuovo incitato la folla contro gli ebrei, che ne chiesero l'allontanamento agli ufficiali ducali[44]. Dopo la presa di potere di Ludovico il Moro, dovette avvicinarsi un'altra volta alla duchessa Bona, la vedova di Galeazzo Maria, di cui fu stretto confidente sino al 1482[45].

[41] S. Fasoli, *Il Carletti a Milano*, cit., p. 101; P. Sevesi, *Il beato Michele da Carcano*, cit., pp. 35-39.

[42] P. Sevesi, *Il beato Michele da Carcano*, cit., p. 86, «cum questo che sua excellentia restarà contenta, che in veruno loco del dominio non predica senza sua speciali licentia».

[43] *Ibidem*, p. 39.

[44] R. Rusconi, *Carcano Michele*, cit., pp. 742-744; P. Sevesi, *Il beato Michele da Carcano*, cit., pp. 47-48.

[45] P. Sevesi, *Il beato Michele da Carcano*, cit., pp. 45-47.

2. *Un condizionante legame con i poli di potere*

Il lungo e complesso esempio di fra Michele può servire per illustrare in modo adeguato la questione dei rapporti tra Osservanti e potere politico, binomio che va visto in stretta correlazione con due altri poli di attrazione, che lo possono meglio illuminare: le comunità cittadine e il papato. Insomma l'aspetto politico dell'osservanza dei frati minori e, come si vedrà, di altre osservanze mendicanti, canonicali e monastiche, va inserito e valutato tra questi quattro punti focali, cioè l'Ordine, il duca, il papa e le forze politiche cittadine, i quali tuttavia hanno tra loro dei pesi e delle incidenze molto diversi.

In primo luogo sono da considerare gli stessi Ordini religiosi, cioè Francescani, Domenicani, Eremitani di sant'Agostino, Carmelitani e canonici regolari lateranensi, nonché gruppi del mondo benedettino, in cui militavano intellettuali di primo ordine, esperti, anche se non erano gli unici, perché grandi predicatori erano pure presenti tra i Conventuali, della comunicazione di massa[46]. La loro austerità di vita, la loro totale disponibilità verso la pastorale, rivolta al popolo, con particolare inclinazione verso la confessione, ma insieme la loro devota celebrazione dell'ufficio divino e la loro diuturna preghiera per i defunti, soprattutto per quelli che avevano con generosi lasciti favorito l'erezione dei conventi e dei cenobi, li rendeva oltremodo popolari entro le città comunali, ma anche nei borghi che sorgevano al di fuori delle mura. Gli stessi temi della loro predicazione erano legati agli interessi del *populus*, dal ceto aristocratico sino alla borghesia cittadina, dal mondo degli artigiani a quello dei prestatori d'opera[47].

[46] R. RUSCONI, *La predicazione minoritica in Europa nei secoli XIII-XV*, in I. BALDELLI - A.M. ROMANINI (edd), *Francesco, il Francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, Roma 1986, pp. 141-165; G. MICCOLI, *Bernardino predicatore: problemi e ipotesi per una interpretazione complessiva*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Todi 1976, pp. 9-37.

[47] Sulla predicazione in generale rimando a Z. ZAFARANA, *Cura pastorale, predicazione, aspetti devozionali nella parrocchia del basso Medioevo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (secoli XIII-XV)*, Atti del VI convegno di Storia della Chiesa, Firenze 21-25 settembre 1981, Roma 1984, pp. 493-539;

Inoltre il pressoché totale monopolio, che essi avevano della parola, li rendeva indispensabili per l'attuazione di particolari programmi politici, primo fra tutti quello dei monti di pietà, opera in cui, dopo la lunga discussione sulla liceità o meno dell'interesse, legata tanto alle riflessioni di economia politica, quanto a quelle di etica, essi trovarono forti alleati sia nei gruppi artigianali cittadini, sia in quelli popolari, che in questo modo potevano usufruire di prestiti a interessi moderati. Ma i loro maggiori sostenitori appartenevano ai ceti dirigenti decurionali, amministratori dei monti e insieme depositari dei capitali.

Anche nella fondazione degli ospedali maggiori il legame con il mondo del patriziato urbano e con il ceto dirigente delle città si rinsaldava, poiché in stretta connessione con simili imprese non vi era solo una rinnovata visione dell'assistenza e della carità, ma circolavano ingenti capitali, raccolti durante la predicazione, donati da benefattori insieme a immobili produttivi, che dovevano essere amministrati dagli esponenti del ceto nobiliare e borghese e posti a vantaggio delle comunità urbane[48].

Insomma, il loro stesso essere monaci, o frati riformati osservanti, li spingeva inesorabilmente verso i gruppi cittadini dei vari strati della società, per i quali essi svolgevano funzioni sia religiose, che morali, sia sociali, che economiche. Per questo le fondazioni dei loro conventi erano volute dalle grandi famiglie del patriziato urbano, che innalzavano nelle navate minori delle chiese osservanti le loro cappelle familiari, vere tombe e monumenti dei casati che avevano segnato e continuavano a determinare la storia civica.

R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino 1981; dello stesso autore, *Predicatori e predicazione*, in C. VIVANTI (ed), *Intellettuali e potere* (Storia d'Italia. Annali, 4), Torino 1981, pp. 986-1048; infine ancora di R. RUSCONI (ed), *La predicazione dei frati dalla metà del Duecento alla fine del Trecento*, Atti del XXII convegno internazionale, Assisi 13-15 ottobre 1984, Spoleto 1995.

[48] Per questi problemi G. CRACCO, *«E per tetto il cielo». Dinamiche religiose di uno stato nascente*, in *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima*, III: G. ARNALDI - G. CRACCO - A. TENENTI (edd), *La formazione dello stato patrizio*, Roma 1997, pp. 957-996.

Ma accanto agli aristocratici, anche gli esponenti della borghesia cittadina facevano a gara, con generose offerte, per ottenere una tomba sotto il pavimento delle loro chiese.

Dunque il legame tra il fulcro costituito dalle comunità urbane, in tutte le varie componenti sociali, e quello dato dai conventi dei diversi gruppi osservanti era strettissimo e si rinsaldava ogni anno, quando la comunità doveva scegliere il predicatore quaresimale, quasi sempre in funzione delle finalità socio-politiche da raggiungere. In questo momento si innescavano gli altri due vertici del nostro ideale quadrilatero, cioè il duca con la sua cancelleria e i suoi ufficiali e il pontefice, dietro al quale si muoveva in modo ben evidente la curia romana. Le comunità, o meglio i responsabili politici, i decurioni, per ottenere i migliori oratori, scrivevano al principe e lo sollecitavano a intervenire presso i superiori dei possibili predicatori, i vicari dei vari Ordini osservanti, affinché convincessero i grandi comunicatori ad accettare. Il duca seguiva tramite i suoi informatori la predicazione e qualora ne sortissero dei frutti economici e politici era pronto a goderli, a controllarli, a incrementarli e ad approvarli[49].

Farò due soli esempi, il primo è relativo all'istituzione del monte di pietà di Pavia nel 1493. I cittadini e Ludovico Sforza, governatore del ducato, avevano ottenuto che per la Quaresima predicasse Bernardino da Feltre, il quale a detta del commissario ducale, Borella Secchi, propose più volte la creazione del monte «per schivare le uxure et stramazi quali cedeno in grande dampno et destrucione de le citade». I cittadini accettarono e il commissario avvisò il Moro che se «questa cosa del Monte de Pietà se facesse saria nedum de utilitade et honore de la cità, ma etiam de Vostra Signoria». Nel maggio i capitoli, discussi tra gli agenti della comunità, fra Bernardino e la commissione dei giuristi e dei teologi di Pavia, erano pronti e furono spediti dal Secchi al governatore per l'approvazione: «se degna far vedere dicti capituli et ordeni et deinde confirmarli»[50]. In questo caso

[49] G. Zarri, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia*, cit., pp. 241-250; C. Cenci, *I Gonzaga e i Frati Minori dal 1365 al 1430*, in «AFH», LVIII, 1965, pp. 250-265.

[50] ASM, *Sforzesco*, c. 1179, 28 marzo 1493, 4 maggio 1493.

il duca svolse la semplice funzione di massimo moderatore dell'operazione[51].

Al contrario, nell'esempio del 1496 in cui era implicato fra Gerolamo Tornielli, vicario generale dell'osservanza francescana, fu il religioso che decise in modo autonomo di non accettare una proposta di Ludovico il Moro, che suggeriva come predicatore a Milano, fra Bartolomeo da Bologna. Con umiltà egli ricordò al duca che la scelta spettava ai quadri dirigenti dell'Ordine:

«nuy ... intendiamo la conditione del luocho, el bisogno del populo et anco la qualità, gratia et sufficentia de nostri predicatori, conoschiamo per multa esperientia qual luocho havere bisogno di un predicatore de magiore età et experimento de questa arte. Non che epso non sia integerrimo, quanto dir se possa, per il tempo de la pratica sua et apto in ogni tempo de lanno et molto ydoneo, pure la quadragesima singularmente ad tal cità e populo e luoco vorrebe qualche altro di meglio»[52].

A volte per superare queste difficoltà il principe doveva ricorrere ai cardinali protettori o ai pontefici per imporsi e solo colui che aveva in curia degli oratori ufficiali poteva sbrogliare l'intricata matassa dei favori, delle raccomandazioni e delle pressioni politiche. In questo modo egli, ottenuto il predicatore richiesto, poteva contattare di nuovo i due precedenti poli di potere, cioè gli Osservanti e le comunità, trattare con loro, ottenere vantaggi e promesse di aiuto e di sottomissione.

Si osservi infine l'azione del papato, che sinora è apparso come termine ultimo dell'intricato gioco dei rapporti di forza e di cortesia; in realtà il pontefice romano era stato e continuava a essere il motore di tutto il movimento dei frati riformati. I Minori osservanti, ad esempio, potevano godere di una certa autonomia all'interno del loro Ordine, rispondendo del loro operato a uno specifico vicario generale, grazie alla lettera di privilegio che Eugenio IV aveva loro concesso nel 1443, ma

[51] G. Albini, *Sulle origini dei Monti di Pietà nel ducato di Milano*, in «ASL», CXI, 1985, pp. 89-91; R. Crotti Pasi, *La fondazione del Monte di Pietà di Pavia*, in *Bernardino da Feltre a Pavia. La predicazione e la fondazione del Monte di Pietà* (Biblioteca della Società Pavese di Storia Patria, NS 4), Como 1994, pp. 63-114.

[52] ASM, *Sforzesco*, 1182, 4 maggio 1196.

che era revocabile ad arbitrio di qualsiasi successore. Questa situazione poneva gli Osservanti in uno stato di forte dipendenza dal papato romano, che poteva intervenire nei loro confronti in modo drastico e pesante in qualsiasi momento e poteva chiedere ai medesimi frati un impegno e una fedeltà, che altri non erano disposti a fornire. Proprio su questo punto si giocava un rapporto a tre tra i riformati, il pontefice e il principe, il quale a Milano, come si è visto, era costantemente impegnato a mantenere l'autonomia dell'osservanza. Basta leggere la lettera di Francesco Sforza del 30 giugno 1455 a Callisto III, inviata per scongiurare il pericolo della revoca del privilegio *Ut sacra Ordinis,* per scoprire la complessità dei legami che si erano creati fra la corte e i frati:

«Io sono certo che la Sanctità Vestra debia havere inteso quanto io sia affetionato ad questi frati observanti del ordine del serafico san Francisco, li quali con la loro vita, exempli et doctrina de meravigliosa virtù tra la Chiesia militante et nella fede Christiana danno et infondono grandi fructi al ben vivere. Né io solamente sono quello che li porto devotione, ma quasi universalmente tucto el mondo, como quelli quali veramente imitando li vestigi del fondatore de lordine in tucto prosequano la vita apostolica»[53].

Uguali parole scriveva Galeazzo Maria nell'ottobre del 1471 all'oratore ducale in curia, Nicodemo da Pontremoli, sempre intorno al problema della revoca della lettera eugeniana, ricordandogli non solo l'atteggiamento di suo padre e di sua madre, ma anche la sua sincera devozione.

«Tu sai quanto ... siamo stati affectionati et devoti all'Ordine Osservante de frati minori et fra gli altri ad questo monastero de Santo Angelo in suburbiis ... el quale è uno lume ad questa cità, ad che concore tutto questo popolo ad Indulgentia ed prediche et altre devotione. Et non manco siamo devoti nuj del dicto Ordine per esserli stato infinite volte da iuventute nostra et havere grande domesticheza et familiarità con questi venerabili religiosi, che sono dotati de singolari predicatori et valenti homini»[54].

[53] ASM, *Registri ducali,* 25, c. 193v, Cremona 30 giugno 1455; G. ANDENNA, *Gli ordini mendicanti, la comunità e la corte sforzesca*, in G. CHITTOLINI (ed), *Metamorfosi di un borgo. Vigevano in età visconteo-sforzesca*, Milano 1992, pp. 145-191, in particolare p. 148.

[54] P. SEVESI, *Corrispondenza milanese del beato Marco da Bologna*, in «AFH», XLVIII, 1955, pp. 298-323, in particolare p. 315.

Il legame si esplicava in una serrata presenza dei conventi osservanti francescani, domenicani, eremitani e carmelitani in tutte le città e le «quasi città»[55] del ducato, ma soprattutto nel loro essere ubicati, questa volta per volere del duca, dinanzi alle porte d'ingresso o nelle immediate vicinanze dei castelli ducali di campagna, per potere all'occorrenza «confessare li nostri cortesani et comunicarli», soprattutto per i casi riservati, come è testimoniato per i Minori osservanti ad Abbiategrasso nel 1474[56] e anche a Vigevano in rapporto agli Osservanti domenicani tra il 1450 e il 1480, il cui insediamento era ubicato dinanzi a una porta del castello ducale[57]. Osservazioni simili possono valere anche per i Canonici Regolari Lateranensi di Santa Maria del Castello di Alessandria nel 1457[58], per i Francescani osservanti di Vigevano nel 1470[59], per i Servi di Maria a Galliate attorno al

[55] Per questo concetto rimando a G. CHITTOLINI, *«Quasi città». Borghi e terre in area lombarda nel tardo Medioevo*, in «Società e storia», XIII, 1990, pp. 3-26, ora anche in G. CHITTOLINI, *Città, comunità e feudi negli stati dell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV-XVI)* (Early Modern, 6), Milano 1996, pp. 85-104.

[56] ASM, *Missive*, c. 115, f. 213r, 1474, 31 marzo, «lettere del duca al guardiano di Sant'Angelo di Milano e al vicario dell'arcivescovo»: «vogliate mandare là [Abbiategrasso] tre o quattro confessori di nostri de bona conscientia et doctrina, li quali possano confessare li nostri cortesani et comunicarli et prendano licentia dal vicario de monsignore l'arcivescovo tanto in possere absolvere ni li casi riservati allo ordinario, como etiam per possere comunicare». Il convento osservante francescano di Abbiategrasso era stato fondato nel 1469, P. SEVESI, *Corrispondenza milanese*, cit., p. 316.

[57] G. ANDENNA, *Gli ordini mendicanti, la comunità e la corte sforzesca*, cit., pp. 162-169; S. FASOLI, *Il convento di San Pietro Martire punto di riferimento della società vigevanese*, in G. CHITTOLINI (ed), *Vigevano e i territori circostanti alla fine del Medioevo* (Storia lombarda, 4), Milano 1997, pp. 111-132.

[58] ASM, *Registri ducali*, c. 25, f. 344r, Milano 1457, 16 luglio: «Lettera ducale a Ottone del Carretto a Roma»: «Havendo nuy ad complacentia de la nostra comunità de Alexandria concesso alli venerabili canonici regulari de la observantia de Sancto Augustino la ecclesia de Sancta Maria de Castello in la dicta cità de Alexandria».

[59] M. RIZZINI, *Architettura francescana a Vigevano tra i secoli XIV e XV*, in G. CHITTOLINI (ed), *Metamorfosi di un borgo. Vigevano*, cit., pp. 347-353; G. ANDENNA, *Gli ordini mendicanti, la comunità e la corte sforzesca*, cit., pp. 178-180.

1470[60] e per i Minori osservanti nel medesimo borgo, destinato a diventare residenza della corte, nel 1476[61].

Inoltre i frati osservanti, che frequentavano la curia ducale, o erano ben conosciuti dal duca, ricevevano anche incarichi delicati per dirimere liti tra importanti personaggi della corte sforzesca, come capitò ai Minori fra Bartolomeo Porro e a fra Giacomo da Castiglione, che ebbero l'incarico di pronunciare un arbitrato nella spinosa questione che opponeva i due fratelli Pietro e Giovanni Rusca a proposito dell'eredità paterna[62]. Ma la fondazione religiosa verso cui erano direttamente impegnati la duchessa Bianca Maria e suo figlio Galeazzo Maria era il convento dei Minori osservanti di Sant'Angelo di Milano, presso il quale la figlia di Filippo Maria si recava di sovente e i cui superiori erano persone di fiducia dei principi[63].

La cordialità dei rapporti appare soprattutto dalle missive ducali del 1466, dopo la morte di Francesco Sforza, quando tutti gli osservanti lombardi richiesero la conferma dei privilegi di esenzione dai dazi e dalle gabelle, dei permessi di effettuare questue sui territori ducali e delle lettere di libera circolazione

[60] G. ANDENNA, *«L'opportunità persa» ovvero la residenza ducale di Galliate nel secondo Quattrocento*, in G. CHITTOLINI (ed), *Vigevano e i territori circostanti alla fine del Medioevo*, cit., pp. 350-351.

[61] G. ANDENNA, *Gli ordini mendicanti, la comunità e la corte sforzesca*, cit., pp. 177-178, n. 119; dello stesso autore, *«L'opportunità persa» ovvero la residenza ducale di Galliate*, cit., pp. 352-353.

[62] ASM, *Missive*, c. 115, ff. 214v-215r, 1474, 1 aprile: «confidandose nuy in la bona conscientia, integrità et prudentia vostra ... adoperativi con ogni vostro ingegno et industria col nome de Dio di mettere qualche concordia».

[63] Si veda ad esempio la donazione ducale di una presa d'acqua per irrigare il loro giardino del 21 maggio 1468, ASM, *Registri Ducali*, 7, ff. 173v-174r, la cui arenga contiene elementi di alta considerazione religiosa della funzione degli osservanti: «Advertentes sepenumero qua religione, observantia et vite integritate ubique locorum degant, quantumne utilitatis ad salutem animarum cunctorum populorum conferant venerabiles ordinis sancti Francisci fratres regulam ab eo conditam observantes, ingenti profecto exanhimur desiderio ad illam quam ipsos complectimur affectionem, que quidem singularis est et non exigua, affectu aliquo eis grato demonstrare cum ut aliquam eis meritorum suorum retributionem faciamus, cum etiam apud summum Deum pro nostra conservatione preceses ferventius effundere moveamur».

entro i confini dello stato. Nell'aprile i Domenicani si videro riconfermare tutti i precedenti privilegi di immunità e di esenzione dai dazi e dalle gabelle, nonché dagli oneri ordinari e straordinari di Francesco Sforza e di Filippo Maria Visconti[64], mentre il vicario provinciale dei Minori osservanti ottenne i medesimi privilegi il 29 ottobre dello stesso anno[65].

3. *Potere politico e frati osservanti: i reciproci condizionamenti*

Ma la missiva più sorprendente per l'evidente interconnessione tra gli aspetti religiosi dell'osservanza e il potere politico fu inviata dalla duchessa e da suo figlio Galeazzo Maria il 12 settembre 1466 a due frati visitatori della regolare osservanza

[64] ASM, *Registri ducali*, 9, f. 35v, 16 aprile 1466, la duchessa concede i privilegi dopo aver analizzato una supplica del provinciale dei Domenicani, che chiedeva la riconferma delle esenzioni e delle immunità «pro sese ac bonis ac rebus omnibus ad usum victum, vestitum ac hedificiorum eorum necessariis a quibuscumque datiis, pedagiis, gabellis, transversiis et imbotaturis ac ceteris honeribus ordinariis et extraordinariis», già concesse il 23 novembre 1439 e il 23 marzo 1451. Si chiedeva inoltre l'esenzione dai nuovi dazi di trasporto navale: «concedere cum declaratione observentur immunes et exempti a datiis catene et navigiorum novorum», per evitare ogni discussione con gli ufficiali daziari del ducato. La finalità, indicata dai Domenicani, era di natura religiosa e insieme politica: «ut possint divinis officiis intendere et pro dominationibus vestris exorare sicuti optant et quottidie faciant». La duchessa e il giovane duca confermarono *in toto* le richieste. Il 19 aprile i Domenicani di San Tommaso di Pavia (ff. 35v-36r) chiesero di potersi giovare degli statuti della città contro i debitori del convento e ottennero «uti possint beneficio Statutorum et decretorum nostrorum civitatum et terrarum hac tamen cum legi videlicet quod quia exponentes veluti ecclesiastici se talibus decretibus et ordinibus subiacere non possint».

[65] ASM, *Registri ducali*, 9, f. 88r, Milano 29 ottobre 1466: i frati chiedono, contro i dazieri che non arrossiscono di pretendere le gabelle dai religiosi, che «per patentes litteras eos supplicantes et totum eorum ordinem et omnia et singula ad eorum victum et vestitum et indigentias suas suorumque hedificiorum expedientia dignemini exemptos facere in toto territorio vestre dominationis ab omnibus et singulis datiis, pedagiis et gabellis et litteras mandare quod nullus daciorum predictorum nec alia persona presumat ipsos supplicantes importunare». I principi approvarono la richiesta «grato animo ob reverentiam beati Francisci quem singulari devotione ac veneratione prosequimus».

degli Eremitani di sant'Agostino della congregazione di Lombardia, come risposta a una loro precisa supplica. Dopo aver loro assicurato l'immunità dai dazi e dai pedaggi e la possibilità di circolare liberamente di giorno e di notte sui territori del ducato, i signori di Milano aggiunsero:

«Giacché nella vostra congregazione a volte si possono trovare dei frati che danno scandalo, per essere disobbedienti e ribelli ai loro superiori, ordiniamo in modo tassativo ai nostri ufficiali di prestare aiuto, anche con la forza del braccio secolare, per catturare, incarcerare e punire simili religiosi, tutte le volte che i visitatori per portare a termine il loro compito lo richiederanno»[66].

Una uguale situazione è ancora documentata nel maggio del 1497 per i Minori osservanti, quando il vicario provinciale, fra Domenico Ponzoni, e il vicario generale, fra Gerolamo Tornielli, dal capitolo provinciale di Pavia, chiesero al Moro di porgere «la sua mano in fare che frate Michele d'Aqui non si trovi ad questo capitulo per schivare tutti li scandali poterebeno intervenire per la sua presentia», così che la riunione potesse essere tenuta in pace, poiché il frate e i suoi compagni erano «acti ad far desgoverno». E chiedevano di «far questa cosa dextramente senza tumulto», offrendosi di celebrare in tutti i conventi della provincia ecclesiastica «uno officio solennissimo per la felice madona nostra ... et etiam per la Excelentia Vestra»[67].

66 ASM, *Registri ducali*, 9, f. 69r, Milano 12 settembre 1466, lettera dei principi ai frati Taddeo di Ivrea e Bartolomeo di Palazzolo. La finalità è espressa nell'arenga dell'atto: «Intendentes quantum in nobis est ut servi dei in eorum monasteriis et ubique presertim in territorio nostro tute et pacifice commorari et divinis officiis vacare die noctuque libere possint».

67 ASM, *Carteggio sforzesco*, cart. 1184, 1497, 9 e 16 maggio 1497; vista l'importanza del documento che prova la richiesta di intervento politico in questioni di etica economica lo riporto integralmente. «Illustrissimo et excellentissimo domino, el presente vicario generale nostro hora è gionto qua et siamose resoluti chel sia necessario che Vostra Illustrissima Signoria ci porga la sua mano in fare che frate Michele d'Aquis non si trovi ad questo capitulo per schivare tutti li scandali poterebeno intervenire per la sua presentia, che credo chel suo esser qua non potria esser causa de ben per hora. Per la qual cosa humiliter prego la Excelentia Vostra che si degni mandar uno de li soy o commetter a qualche uno che sia qua a far questo effecto commettendo a tal mandato che facia secundo che io li ordinarò, però che io spero far questa cosa dextramente senza tumulto et quello che io dico de fra Michele requiro

Michele d'Aqui rappresentava la linea ideologica entro il movimento osservante francescano che si contrapponeva a quella di Bernardino da Feltre sul problema della gestione dei monti di pietà. Mentre Bernardino nel 1493 al capitolo generale di Firenze aveva sostenuto la tesi che coloro che ricevevano dei prestiti dai monti di pietà avrebbero dovuto pagare dei modici interessi, Michele d'Aqui era stato fautore, con Marco da Montegallo, della linea intransigente per la quale il debitore doveva restituire il solo capitale ricevuto. Poiché il capitolo generale di Milano del 1498 obbligò i monti gratuiti già esistenti a modificare il loro sistema, accettando le tesi di Bernardino da Feltre, ne risulta che l'invocato intervento ducale del provinciale e del generale nel 1497 doveva aver sortito l'effetto sperato, impedendo a fra Michele di parlare alla riunione provinciale[68].

Ma quali potevano essere i vantaggi di tutto questo impegno ducale? Affronterò due questioni relative ai rapporti politici,

etiam per duy soy complici acti ad far desgoverno fra noy. Spero che hoc supponito el nostro Capitulo se farà in gran pace et la provincia nostra usirà de captività. Veneri che vene se farà uno officio solennissimo per la felice madona nostra et conseguenter se commettarà che per tutti li logi de la provincia se facia et etiam per la Excelentia Vestra ala quale reccomando queste sue pecorelle de la povera familiola nostra. Ex Papia 9 mai 1497. Expecto da matina la resposta. frater Dominicus Ponzonus. Mittatur sine mora cito, cito, cito, cito». Il 16 maggio 1497, al termine del Capitolo, il vicario generale scriveva al duca: «Excellentissimo et Illustrissimo princeps humili recomendatione premissa. Exactis capituli nostri negotiis ut scriptis Dominationis Vestre paream ad pretactam subito me transferre curabo auditurus pariterque facturus quicquid mihi iniunxerit. Frater Dominicus Ponzolus (sic) die iovis Excelentie Vestre se presentabit, cui humiliter religionem et me recommitto. Papie 16 maii 1497. Frater Hieronimus Torniellus».

[68] Su questi problemi rimando a U. SANTARELLI, *«Maxima fuit Florentiae altercatio»: l'usura e i «Montes»*, in *Banchi pubblici, banchi privati e Monti di Pietà nell'Europa pre-industriale. Amministrazione, tecniche operative e ruoli economici*, I, Genova 1991, pp. 81-94; R. SAVELLI, *Aspetti del dibattito quattrocentesco sui Monti di Pietà: «consilia» e «tractatus»*, *ibidem*, pp. 543-560, e a M.G. MUZZARELLI, *Angelo da Chivasso e i Monti di Pietà*, in O. CAPITANI - R. COMBA (edd), *Frate Angelo Carletti osservante*, cit., pp. 169-184; inoltre LOMASTRO TOGNATO, *Legge di Dio e Monti di Pietà*, cit., pp. 29, 71-72. Infine su Michele d'Aqui A. CHINATO, *Il beato Michele d'Aqui (1500) e il suo apostolato in Verona*, in A. CHINATO, *Studi e documenti intorno ai primitivi Monti di Pietà*, IV, Roma 1963, pp. 61-117.

poco note nel panorama degli studi, anche se presentano aspetti spinosi, e le tratterò ponendo un paragone tra Osservanti e Conventuali, in modo da vedere quale delle due esperienze religiose fosse più incline ad accettare l'influenza dei duchi e quale a sfuggirla. In ogni caso emergerà che la posizione dei pontefici intorno alle due questioni risultava sempre, sia nel caso degli Osservanti, sia in quello dei Conventuali, decisiva e totalmente risolutiva. Insomma, anche se il duca mirava a utilizzare tutti i frati mendicanti, osservanti e non osservanti, nel loro essere predicatori, uomini di cultura e stretti amici dei politici, per scopi relativi alla gestione dello stato, e otteneva qualche successo con i Conventuali, in conclusione egli finiva per essere sempre in posizione di inferiorità rispetto all'autonomia di azione dei frati osservanti e soprattutto in rapporto alle decisioni papali che riguardavano questi ultimi.

In primo luogo si porrà la questione dell'utilizzazione dei Mendicanti, sia osservanti, sia conventuali come informatori politici del principe di Milano in rapporto alle situazioni interne di altri stati italiani o europei e in connessione con i tentativi ducali di promuovere gli informatori alle cariche più elevate entro le rispettive branche degli Ordini religiosi. In secondo luogo si tratterà il problema della predicazione in un suo aspetto poco noto, quello della raccolta dei fondi per la crociata contro i Turchi, in cui è possibile dimostrare il complesso intreccio delle diverse finalità che il papa, il duca e gli ufficiali ducali e i Predicatori osservanti o conventuali, inviati anche come collettori apostolici, ponevano nell'operazione, che era insieme e in modo inscindibile un fatto religioso e un atto politico.

4. *I frati come informatori politici*

Informazioni politiche era pronto a trasmettere anche fra Marco da Bologna, quando era vicario generale dell'osservanza francescana, a Bianca Maria Visconti nel gennaio 1467, in rapporto a una discesa in Italia dell'imperatore Federico III d'Asburgo. Chiedendo di mantenere il segreto, il frate le rendeva noto di aver ricevuto informazioni da un inquisitore francescano

osservante, Gabriele Claro da Verona[69], che ritornava dalla Boemia, ove aveva agito contro gli Hussiti, e che aveva parlato con Federico III in modo specifico degli argomenti politici, che stavano a cuore alla vedova dello Sforza. Fra Marco le scrisse che l'imperatore aveva deciso di scendere in Italia, che aveva una buona opinione di lei e che «dovendo confirmare signore alcuno, più voluntieri ciò faria del signore vostro figliuolo». Anzi se Galeazzo Maria avesse desiderato riconoscere il potere dell'Asburgo e avesse voluto chiedere la nomina di vicario imperiale in Italia, «credo cum qualche censo annuo», l'imperatore lo avrebbe permesso, ma la somma per ottenere la carica sarebbe stata elevata. «Non staria contento a sexantamila ducati», cifra offertagli a suo tempo da Francesco Sforza, «ma bisogneria ascendere molto più suso». Informazioni precise di natura politica e consigli come quello di «evitare de grande spese», in quanto a giudizio del predicatore sarebbe stato inutile ottenere il vicariato[70]. D'altra parte sembra di capire che la duchessa avesse fatto chiedere a Federico III se l'imperatore fosse disposto a riconoscerla come signora del ducato, ottenendone una risposta negativa, «più voluntieri ciò faria del signore vostro figliuolo», subito sottolineata da una spiegazione politica: «non faria mai la petitione vostra per paura che li Signori a chi se specta la ellectione de lu imperio, non lu deponesero de la Signoria». Infine, vista la riservatezza della questione, fra Marco chiedeva il silenzio più assoluto: «Supplico la Excelentia Vestra non mi publichi né me, né frate che ne habia dato de le sopra scripte cose adviso»[71].

Ma notizie politiche riservate provenivano anche da un altro religioso: il predicatore domenicano conventuale, Gioacchino Castiglioni, che, secondo gli studi di Edoardo Fumagalli, informò minutamente Francesco Sforza, «con un'attività quasi spionistica» durata per almeno tre lustri sulle decisioni del doge di Venezia. Insomma il duca, che pur aveva un canale ufficiale

[69] Si veda la sua lettera alla duchessa in P. Sevesi, *Corrispondenza milanese del beato Marco da Bologna*, cit., p. 312.

[70] *Ibidem*, p. 313.

[71] *Ibidem*.

diplomatico con la Serenissima, utilizzava un informatore più riservato, sia per comunicare al doge, al di fuori delle vie formali, sia per ascoltare, senza farlo sapere, quanto si riferiva negli ambienti e nei circoli del gruppo senatoriale. Il Castiglioni era stato allievo di Guarino ed era poi divenuto un famoso predicatore e insieme uomo di governo entro le file del suo Ordine; in quanto frate domenicano aveva via libera tra Milano e Venezia, città in cui contava amicizie altolocate, fra cui quella con tre dogi, Francesco Foscari, Pasquale Malipiero e Cristoforo Moro.

Si prenda ad esempio la lettera 12 giugno 1454, scritta all'indomani della pace di Lodi: il doge, saputo che il 26 maggio era giunto a Venezia fra Gioacchino, lo fece ricercare e gli chiese «de che animo io haveva trovato» lo Sforza. La risposta fu a tono: «io me forçay cum una prudente maniera, ordine, efficacia, persuaderli in quanta exultatione io haveva trovato la Illustrissima Signoria Vostra per haver fata questa pace, e che io haveva veduto in vuy non menor dispositione a la conservatione del so stato che del vostro». Pertanto il frate informatore concluse la prima parte della lettera con una affermazione che lascia intendere come tra lui e lo Sforza ci fosse stato un accordo segreto precedente: «cum tute le raxone explicate per la Signoria Vostra». Anzi il frate nel colloquio con il doge Francesco Foscari insinuò che il duca era disposto a comunicare alla suprema autorità di Venezia le azioni che fossero state tentate da altre potenze «a turbatione de questa pace». Dopo più di un'ora di discussione su tale punto il doge lasciò capire al domenicano che i Veneti «simele deliberavano avisare» lo Sforza «se may per alcuno fusse cum lor tentata la diminutione de questa pace». Nella lettera seguiva infine un'annotazione importante: «li lassay tuti esultanti et lieti». Dopo aver parlato col doge, il frate fu chiamato dai «mazori de questa terra» e egli si sforzò giorno per giorno di «seminare tal sieme nel core de la brigata in comodità et exaltatione de la Signoria Vostra»[72].

[72] E. Fumagalli, *Francesco Sforza e i domenicani Gioacchino Castiglioni e Girolamo Visconti*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», LVI, 1986, pp. 91-92.

Naturalmente i dogi conoscevano l'attività segreta del domenicano e a loro volta se ne servivano per ottenere informazioni riservate e di prima mano relative al comportamento dello Sforza o alla situazione finanziaria interna al ducato di Milano, come nella lettera del 15 gennaio 1466[73]. E che il carteggio fosse a volte molto riservato e anche pericoloso è provato dal fatto che nel 1455 il Castiglioni avvisò il duca di non scrivergli direttamente, ma di consegnare la posta al milanese fra Paolo Lampugnani, che avrebbe provveduto a inviarla al convento di Venezia confusa con la normale corrispondenza tra le due istituzioni osservanti domenicane[74].

E il duca pensava di ripagare il Castiglioni, che era divenuto da poco maestro provinciale della Lombardia inferiore, tentando di farlo eleggere, ma senza alcuna probabilità di successo, maestro generale dell'Ordine, dopo la deposizione di fra Marziale Auribelli nel capitolo di Siena del 1462[75]. Il tentativo non riuscì e il duca ottenne una doppia sconfitta, poiché fra Gioacchino non solo non fu eletto e la carica passò a Corrado di Asti, un osservante della provincia milanese inviso al duca, ma fu anche destituito dal nuovo generale dalla responsabilità di provinciale della provincia di San Domenico o della Lombardia inferiore[76]. Con tutta evidenza il principe in questo caso non era schierato con la linea osservante, ma all'interno dei vari Ordini seguiva gli orientamenti che maggiormente si allineavano con la sua posizione politica.

La ragione per cui il duca si affannava a voler sostenere candidati che avevano poche probabilità di riuscita è espressa bene in una lettera al cardinal Alain de Coëtivy, protettore dell'Ordine,

[73] ASM, *Sforzesco*, 352; E. FUMAGALLI, *Francesco Sforza e i domenicani*, cit., p. 93, n. 39.

[74] ASM, *Sforzesco*, 342; E. FUMAGALLI, *Francesco Sforza e i domenicani*, cit., p. 93, n. 40; ove sono presenti numerose annotazioni su Paolo Lampugnani, morto nel 1469.

[75] Su questo episodio R. CREYTENS, *Le deposition de maître Martial Auribelli O. P. par Pie II (1462)*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», L, 1975, pp. 147-200.

[76] E. FUMAGALLI, *Francesco Sforza e i domenicani*, cit., pp. 85-89.

relativa al problema della reintegrazione di Marziale Auribelli alla carica di generale, questione strettamente connessa con il problema del provincialato del Castiglioni:

«Havendo nuy stretta amicicia et familiarità [con fra Marziale] et portandogli singulare amore et affecto per le sue virtù et constumi, che essendo passato qualche volta per questo dominio ce è venuto ad visitare et factone ogni bona demonstratione de essere tucto nostro, ne pare essere obligati ad procurare per ogni suo honore et bene»[77].

L'elemento fondamentale, al di là delle indubbie qualità del religioso, era dato dalla specificazione «de essere tucto nostro». La finalità dello Sforza era allora quella di poter favorire la reintegrazione di un generale a lui devoto e l'elezione di superiori a lui legati nelle province ecclesiastiche poste sul territorio di altri stati, come nel caso del Castiglioni, che se fosse stato reintegrato nella carica di provinciale di San Domenico, o della Lombardia Inferiore, provincia estesa soprattutto nel dominio veneto, avrebbe potuto trattare con i dogi con un peso politico e religioso e un'influenza maggiori. D'altra parte il generale Corrado d'Asti, un osservante rigido, nel ribadire la sua presa di posizione negativa contro il Castiglioni, sottolineò che era spinto dalla sua coscienza, «perché magistro Ioachino volendo esser restituito era recorso per lo mezo di principi seculari a la Sedia Apostolica»[78].

In questa questione tuttavia l'elemento di maggior spicco era il pontefice Pio II, amico di certo del duca, ma intenzionato a controllare meglio i Domenicani, in quanto pensava di far prevalere la linea riformata di Corrado d'Asti, che mirava a legarsi al papato piuttosto che ai principi secolari[79]. Durante il pontificato del Piccolomini il Castiglioni non fu reintegrato, nonostante le forti pressioni degli ambasciatori milanesi, e il duca, non potendo attaccare direttamente il papa, giunse a tale polemica con il generale dei Domenicani da affermare: «potremo

[77] *Ibidem*, pp. 134-135.

[78] *Ibidem*, p. 129.

[79] R. Creytens, *Le deposition de maître Martial Auribelli*, cit., pp. 147-200.

ad ogni nostro piacere torgli l'obedientia de l'Ordine suo in tuto el dominio nostro, et anche se confidemo che molti altri principi de Italia per compiacerne farà quello medesimo»[80].

La lunga vicenda del Castiglioni è emblematica, poiché alla morte del Piccolomini, Pietro Barbo, o meglio Paolo II, destituì, a richiesta del cardinale protettore, Alain de Coëtivy, il generale Corrado d'Asti e convocò il nuovo capitolo a Milano e successivamente, a richiesta del duca, a Novara, a causa della peste presente nella capitale lombarda. Nella lettera del 15 maggio 1465, scritta dal cardinale protettore a Francesco Sforza, il prelato, che si era sempre mostrato vicino al duca, insisteva sul fatto che egli volesse dare ordine che il capitolo fosse celebrato «in sua plenissima libertà et che da nessuno li possa essere facta violentia alcuna, come è usança in ciascuno luogo»[81].

Ma al contrario le pressioni ci furono: il papa, sollecitato da Corrado d'Asti, affidò la questione al vescovo di Novara, Giacomo Filippo Crivelli[82], e a Corrado Marcellini[83], vicario del vescovo di Pavia, due creature dello Sforza, che convinsero i frati ad abbandonare la difesa del generale, il quale rinunciò alla carica[84]. La pressione ducale era giunta a tal punto che il capitano della cittadella di Novara, Lanfranco Galimberti, il quale faceva da tramite tra i Domenicani favorevoli al duca e la cancelleria dello stato, era in grado di conoscere l'esito della votazione il giorno prima che questa avvenisse: «se murmura tra loro frati che ... de li dieci li octo dicono che sarà maestro frate Martiale», cioè l'Auribelli, che era «tucto nostro». Ma il capitano era anche in grado di prevedere che il Castiglioni sarebbe diventato provinciale «de la provincia de Venexia». Uomo utile certamente il Galimberti, poiché attraverso di lui

80 E. Fumagalli, *Francesco Sforza e i domenicani*, cit., pp. 143-145.

81 *Ibidem*, p. 148.

82 Sulla figura di questo presule G. Andenna, *Giacomo Filippo Crivelli*, in *DBI*, 31, Roma 1985, pp. 131-134.

83 E. Fumagalli, *Francesco Sforza e i domenicani*, cit., pp. 148-149.

84 Sui vari aspetti della politica ducale verso i superiori dei diversi ordini S. Fasoli, *Il Carletti a Milano*, cit., pp. 98-102.

passarono i finanziamenti per convincere gli elettori, molti dei quali erano stati ospitati nei palazzi della nobiltà cittadina: «per lo vero è stata facta bona provisione sì per lo viver loro come d'esser allozati a più case de cittadini, li quali li fanno grandissimo honore et talmente che essi frati ne stano assai contenti et di bona voglia»[85]. Era vero; lo sappiamo da un domenicano, molto legato al Castiglioni e allo Sforza, fra Paolo Lampugnani, che scrivendo al duca Galeazzo Maria nel maggio 1469, gli ricordava che l'Auribelli «sempre fa longo sermone de Vostra Signoria, et questo he per li benefici receuti de la divina memoria del signore quondam vostro padre, el quale il fece ritornare al generalato quando il fece fare il Capitulo generale a Novara con grandissima spesa di quello principe»[86].

5. *I risvolti economici per i principi*

Ma alle spalle di questi interessamenti del principe per i Mendicanti, sia riformati, sia conventuali, vi erano solo dei problemi di rappresentanza, delle questioni di diplomazia e di immagine, dei servizi di natura politica, delle preghiere per la conservazione dello stato e delle prediche religiose per la formazione morale, civile e spirituale dei popoli e delle classi dirigenti aristocratiche e colte del ducato? Si può dire che vi era di più; esistevano anche interessi di tornaconto economico, soprattutto legati alla ricorrente questione della predicazione della crociata e della raccolta dei fondi per finanziarla, nonché della corresponsione della decima papale da parte di tutti gli ecclesiastici beneficiati lombardi.

Il 29 maggio 1453 i Turchi conquistarono la città di Costantinopoli; il 30 settembre del medesimo anno Niccolò V inviava una lettera a tutti i principi cristiani invitandoli a difendere la fede con le armi e chiedeva ai popoli cattolici di aiutare l'impresa militare con tutti i mezzi, compreso quello finanziario[87]. Il suo

[85] E. FUMAGALLI, *Francesco Sforza e i domenicani*, cit., p. 149.

[86] *Ibidem*, p. 135.

[87] L. PASTOR, *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, I, Roma 1910, p. 550.

successore Callisto III, vista la situazione di serio pericolo in Ungheria e Serbia, il 15 maggio 1455 bandì la crociata e inviò predicatori, scegliendoli soprattutto fra gli Osservanti, in tutta la cristianità[88]. A Milano fu nominato come mandatario apostolico per esigere la decima papale dal clero e per raccogliere i finanziamenti, le elemosine e le «pias oblationes» destinate alla crociata il generale dei Minori, fra Giacomo da Mozzanica[89]. Il duca aveva accettato che fossero raccolti i danari nel suo dominio con la segreta speranza di poter trattenere e utilizzare a vantaggio dello stato di Milano, al fine di organizzare una spedizione contro i Turchi, i capitali raccolti e in questo senso aveva trattato con Callisto III[90]. Poiché fra Giacomo aveva dato le dimissioni, in quanto impegnato a preparare il capitolo generale, il papa nominò l'11 febbraio 1457 il celebre predicatore fra Roberto Caracciolo da Lecce, un tempo osservante, ma poi divenuto conventuale[91], nunzio apostolico nel ducato, con il

[88] *Ibidem*, p. 607.

[89] ASM, *Registri ducali*, 25, ff. 265v-266r, 22 giugno 1456; lettera di Francesco Sforza a Callisto III, nella quale il duca ricorda che è giunto a Milano in qualità di nunzio e mandatario apostolico il teologo fra Giacomo da Mozanica, ministro generale dei Minori, «ad exigi faciendum decimas predictas, rursus decimas predictas et prefatam cruciatam propalandum, exortandum quod cunctos populus quatenus in remedium animarum suarum et pro manutentionis Cristianae religionis manus porrigant adiutrices»; il duca diede il suo assenso alla raccolta del danaro, «Fuimus pariter exacioni dictarum decimarum assecuti et omnia equo animo passi in dominio nostro fieri per prefatum dominum generalem qui ex apostolica commissione se facturum esse asseruit». Tuttavia il papa, dopo l'invasione dell'Ungheria, aveva mandato a Milano il canonico di Firenze, Francesco Coppino, con l'incarico di controllare tutte le somme e di incassare i capitali. Per l'incarico a fra Giacomo cfr. anche S. BASTANZIO, *Fra Roberto Caracciolo da Lecce, predicatore del secolo XV*, Isola del Liri 1947, pp. 65-66.

[90] ASM, *Registri ducali*, 25, f. 306v, 22 marzo 1457: «quando se scossi la secunda [decima], como siamo certi che soa Beatitudine se debia recordare, nuy la facimo pregare et suplicarli per lo reverendo messer frate Jacomo da Mozanica ... che la si dignasse lassarci quilli dinari perché ne potessimo aiutare per fare l'impresa contra il Turco ogni volta che soa Sanctità deliberasse che per laltre Signorie et potentati Christiani se facesse».

[91] Su queste vicende si veda S. BASTANZIO, *Fra Roberto Caracciolo da Lecce*, cit., pp. 47-62.

compito di predicare la crociata, di «colligere oblationes et inducere animos populorum ad contribuendum»[92]. Il Francescano entrò subito in trattativa con il duca ed è essenziale leggere la lettera inedita del 23 marzo 1457 scritta da Cicco Simonetta all'oratore romano Ottone dal Carretto per comprendere quanto complessi fossero gli intrecci economico-politici relativi a questo argomento.

«Domino Ottoni de Carreto;

El è venuto qua el reverendo theologo messer fra Roberto da Licio mandato a Nuy per la Santità de Nostro Signore, el quale saviamente como è suo costume, ne ha exposto quanto per Essa gli è stato commisso circa el facto de imponere nova decima al chiericato de questo nostro dominio. Havemolo veduto volentieri si per reverencia de Soa beatitudine, que se dignata mandare questa quaresima uno cossì solenne predicatore, si etiamdio per le soe singulare virtute et per lo grande fructo del predicare chel fa in questa nostra cità, che non si potrebbe dire meglio. La Sanctità de Nostro Signore intendarà da lui la resposta gli havimo facta, cioè de obedire sempre li comandamenti de Soa Sanctità como de continuo è stato et è nostro summo proposto et voluntà, como fidele Christiano et maxime dove sagita de la carità publica contro el Turco, tanto necessaria quanto è ad questi tempi. Ma con che modo et via se possa persuadere ad questi del chiericato, li quali per doe altre proxime precedenti decime scosse gli pare essere stati gravati pur troppo. Et dicono che per essere stati obedienti sonno tractati pegio che laltri, pigliando exemplo da laltre signorie vicine et lontane dove non si è imposto tale carico et tali lhanno scosse che lhanno poi retenute per sé. Et con che facilità se posse scodere esso fra Roberto che è sul facto el po cognoscere meglio de Nuy, che in el vero el payse tutto è atenuato et in mala condicione per la sterilità et fame et mali tempi passati et presenti. Donde volimo che supplicate ad Soa Sanctità che la se digni havere reguardo a questa patria tanto più quanto che ha patito et sostenuto più carico che laltre et se possibile è non dargli più fatica, avisandola che in questo principio se è intesa la cason de la venuta de fra Roberto, tutto questo clero sta sullevato et tutti ne hanno facto richiedere vogliamo instare apresso a Soa Sanctità che non se faza; recordando anche a Soa Beatitudine con che dificultà fo scosa la prima e la seconda decima et che quando se scossi la secunda, como siamo certi che Soa Beatitudine se debia recordare, Nuy la facimo pregare et suplicarli per lo reverendo messer fra Jacomo de Mozanica, generale de l'Ordine de frati Minori et per messer Tomaso da Bologna et per messer Jacomo Calcaterra che la si dignasse lassarci quilli dinari perché ne potessimo aiutare per fare l'impresa contra el Turco ogni volta che Soa Sanctità deliberasse che per laltre Signorie et potentati

[92] *Ibidem*, pp. 267-269.

Christiani se facesse et la Soa Sanctità ne feci respondere che lassassemo passare quelli denari perché per quello anno che fo el passato non se poteva fare altre impresa contra el Turco se non stare alla difesa, ma in lanno presente et in laltri a venire facendosse impresa et imponendosse altre decime Soa Sanctità disponarebbe sempre dessa decima, maxime de questo anno, come volessemo Nuy. Et questo Soa Sanctità largemente replicò ad esso messer Jacomo et in ultimo a messer Sceva de Corte nostro consigliero; sì che Soa Sanctità se digni, quando pur deliberi che questa nova decima se scote, dessere contenta de quello che è stato una volta, presertim attento quello che se intende del Turco che fa novo sforzo per retornare contra Belgrado et che le cose de Ungaria sonno in altro pegior termine che non erano uno anno passato. Como siamo certi che Soa Sanctità sia molto meglio informata che Nuy, la quale como sapientissima sa quello che a ad deliberare. Alli pedi de la quale ne racomandareti humilmente; et studiate haverne la risposta de la quale subito ne avisareti. Mediolani XXIII marcii 1457. Cichus»[93].

Il pontefice fu informato della complessa e contraddittoria situazione milanese, ma il 19 aprile deliberò di imporre ugualmente al Caracciolo di raccogliere senza indugio la tassa e le oblazioni per la crociata, adoperando i collettori e i modi di esazione delle due precedenti tassazioni. Qualora il duca si fosse opposto, il predicatore lo avrebbe dovuto persuadere che nessun principe cattolico si era comportato in tale modo e che se lo Sforza e gli altri sovrani avessero chiesto qualcosa, il papa nel limite del possibile avrebbe dato. Ma intanto occorreva raccogliere i fondi e solo in seguito sui capitali ottenuti il pontefice avrebbe disposto in modo tale che il duca si sarebbe accontentato. Infatti Callisto III non intendeva impadronirsi dei danari raccolti per la spedizione crociata, ma solo decidere sulla divisione dei capitali[94].

Lo Sforza spinse allora il clero e il popolo a chiedere, anche con interventi sediziosi, la sospensione della colletta[95] e il pontefice si dimostrò disponibile a trattare per una minima riduzione della stessa, ma nel frattempo chiedeva che iniziasse la raccolta dei

[93] ASM, *Registri ducali*, 25, f. 306v, Milano 23 marzo 1457.

[94] S. Bastanzio, *Fra Roberto Caracciolo da Lecce*, cit., pp. 271-272.

[95] ASM, *Sforzesco*, Roma, cart. 45, 3 giugno 1457, «inter clericos murmuratio et trepidatio, sed inter popularem turbam quaedam veluti seditio suborta sit».

danari[96]. Intanto era morto il ministro generale dei francescani e il duca, accordatosi col Caracciolo, fece chiedere dal suo oratore a Roma che il predicatore fosse nominato dal papa vicario generale, in attesa della riunione del capitolo[97]. Ma era troppo tardi, poiché Callisto III aveva già nominato un frate spagnolo[98].

Tra i due, cioè tra il duca e il Caracciolo, complice il ministro provinciale di Lombardia fra Gabriele da Lecce, ci fu di certo un accordo sull'uso temporaneo dei capitali a favore del ducato, ma l'operazione fu scoperta dal commissario pontificio in Lombardia per la raccolta della decima, Francesco Coppino[99], che denunciò la questione al papa, il quale chiese l'immediato rientro a Roma del Caracciolo. Il duca tentò di porre rimedio alla grave questione, informando l'oratore a Roma che se il Coppino avesse scritto al papa avrebbe dovuto intervenire per evitare che il pontefice «se provocaria subito contra li predicti et faria alcuna cosa contra lhonore loro de che ne seguiria grande displacentia a nuy et inconveniente et scandali assai da ogni parte»[100]. Ma

96 ASM, *Sforzesco*, Roma, cart. 45, 5 luglio 1457, S. BASTANZIO, *Fra Roberto Caracciolo da Lecce*, cit., pp. 273-274.

97 ASM, *Sforzesco*, Roma, cart. 45, 10 luglio e 14 luglio 1457, S. BASTANZIO, *Fra Roberto Caracciolo da Lecce*, cit., pp. 274-276.

98 ASM, *Sforzesco*, Roma, cart. 45, 23 luglio 1457.

99 Il Coppino appare con questo titolo in una lettera del 1 giugno 1458, in ASM, *Sforzesco*, 756: «Reverendo in Christo patri famosissimo doctori Francesco Coppino episcopo Vigintimilensis Sancte Sedis Apostolice Comisario»; egli era quindi già vescovo di Ventimiglia.

100 ASM, *Registri ducali*, 25, f. 356v, Milano 9 dicembre 1457: «domino Ottoni de Carreto, è venuto qui meser Francesco Coppino quale ha havuto certa differencia con lo ministro frate Gabriele [da Lecce] et con maistro Roberto, li quali nel vero non sonno homini da scandelizzare, maxime per cosa de poca importancia inanti el papa, et la corte li debbe havere cari perché in ogni locho fanno grande fructo alla Chiesia de Dio ... Vogliamo che solecitamente et presto siate con quilli cardinali parerà a vuy ali qualli da nostra parte racomandareti lhonore delli prefati tanto strictamente et efficacemente quanto se possa loro Signorie se dignino essere con la Sanctità de Nostro Signore et suplicare a quilli che sel prefato domino Francesco li scrivesse cosa alcuna agravando li prenominati fra Gabriele et fra Roberto, soa Sanctictà non voglia si presto acedere, ma vedere de havere bone informacioni, perché siamo certi

era ormai troppo tardi. Per evitare una punizione al frate il duca chiese che egli potesse predicare ancora a Milano durante la quaresima del 1458 e tanto si prodigò presso il cardinal Giacomo Ammannati Piccolomini da ottenere che il francescano non tornasse a Roma «a purgarse de certe cose erano state scrite de qui contra luy, de che siamo stati mal contenti»[101]. Ma i danari dovevano essere stati versati al pontefice alla fine del gennaio 1458[102], giacché tutte le operazioni per la predicazione e la raccolta dei capitali passarono in mano al Coppino, che ancora le controllava nel giugno del medesimo anno; così la vicenda si era conclusa nel modo voluto dal pontefice, il quale tuttavia dovette accettare che i due frati francescani rimanessero impuniti[103].

che quando soa Sanctità sarà ben informata trovarà che li dicti sonno boni et fideli figlioli de soa Sanctità et servi utili de la Sancta Romana Chiesia».

101 ASM, *Registri ducali*, 25, f. 367v, Milano 17 gennaio 1458: «Cardinali papiensi, è quasi uno anno che arivò qui da nuy el venerabile religioso maestro Roberto el quale tutto questo tempo habiamo veduto con grande amore et reverencia tanto nuy quanto el nostro populo, però che sé portato si costumatamente che pare ogniuno el debia havere caro. In questo dì è accaduto che dimandando per nostre littere alla Sanctità de Nostro Signore cel volesse conservare questa quaresima già vicina et ne fo resposta che la Sanctità soa voliva venisse a Roma a purgarse de certe cose erano state scrite de qui contra luy, de che siamo stati mal contenti, però che non convene logicamente credere male duno si singularissimo Christiano el quale fra laltre soe virtute è fidelissimo alla corte Romana. Et habiamo veduto qui nuy che publice et private è stato una tromba per lhonore de la Sanctità del papa et de tuti prelati de la Chiesia. Et se in questo o in altro cognoscessemo alcuno defecto non acetarìamo haverlo presso; pertanto vogliamo pregare la Reverenda paternità vostra che siati con la Sanctità de Nostro Signore et in ogni cosa vogliati defendere lhonore del prefato maistro Roberto, quale perseguita la invidia, et fare se è possibile ce sia conceduto per questa quaresima la quale cosa haveremo ad singulare piacere». Uguali espressioni nella lettera del 18 gennaio 1458 a Ottone del Carretto (f. 369r).

102 S. BASTANZIO, *Fra Roberto Caracciolo da Lecce*, cit., pp. 277-278, I febbraio 1458, lettera di Ottone del Carretto allo Sforza, in cui si accenna a un accordo tra il duca e Francesco Coppino a proposito dei frati di san Francesco.

103 *Ibidem*, pp. 278-279, fra Roberto ottenne il permesso papale di predicare a Milano nella quaresima del 1458 il 4 febbraio; egli partì dal territorio del ducato di Milano per Napoli e poi per Roma il 14 giugno 1458; il pontefice moriva l'8 agosto del medesimo anno.

Fra Roberto nel febbraio 1464 era subdelegato apostolico del cardinal Bessarione, legato a latere del pontefice nella repubblica di Venezia, con il compito di predicare la crociata contro i Turchi e di raccogliere fondi «in subsidium christianorum»[104]. Nel maggio lo Sforza, che aveva promesso al papa Pio II di inviare un corpo di spedizione contro i musulmani e che aveva di conseguenza ottenuto di poter riscuotere e trattenere gli introiti della decima e della vigesima sul clero, nonché le offerte dei fedeli, chiese al Caracciolo di predicare a Milano[105], ma non ebbe alcuna risposta favorevole in quanto il pontefice morì improvvisamente alcuni mesi dopo e tutta l'operazione dovette interrompersi[106].

Si è accennato a questi fatti perché essi costituirono la prova generale di un'altra vicenda, questa volta relativa alla predicazione degli Osservanti in Lombardia, operazione connessa alla solita raccolta dei fondi per la crociata, la cui urgenza divenne indilazionabile tra il 1480 e il 1481, dopo lo sbarco dei Turchi a Otranto. I protagonisti di questa nuova impresa religiosa, politica ed economica furono i massimi esponenti degli Osservanti francescani, fra Angelo da Chivasso, che era in quel momento vicario generale dell'osservanza, fra Michele da Carcano, vicario provinciale milanese della stessa osservanza, e fra Bernardino Caimi, guardiano del convento di Sant'Angelo[107]. Nel dicembre del 1480, quando ormai lo stato milanese era passato sotto al controllo del Moro, pur se formalmente continuavano ad essere presenti Bona e suo figlio Gian Galeazzo, il papa Sisto IV aveva affidato a fra Angelo la raccolta dei fondi per la crociata, con la facoltà di subdelegare l'incarico. Furono subdelegati per le va rie città del ducato i maggiori esponenti dell'osservanza mila-

[104] *Ibidem*, pp. 280-281, Brescia, 28 febbraio 1464, concessione dell'indulgenza del giubileo ai comuni di Bovegno e Irma in val Trompia.

[105] *Ibidem*, pp. 281-282, Milano, 12 maggio 1464.

[106] Si veda anche il lavoro di F. FOSSATI, *Milano e una fallita alleanza contro i Turchi*, in «ASL», XXVIII, 1901, pp. 49-95.

[107] Su questo problema M. VIORÀ, *Angelo Carletti da Chivasso e la Crociata contro i Turchi*, in «Studi francescani», NS, XI, 1925, pp. 319-340; S. FASOLI, *Il Carletti a Milano*, cit., pp. 107-114.

nese[108]: ma il Carletti, prima di intraprendere la raccolta delle decime imposte al clero e delle offerte date dai fedeli, richiese al principe l'autorizzazione a procedere. Il Moro, che era stato invitato dal papa a partecipare alla crociata il 3 gennaio 1481, preferì discutere il problema direttamente con Sisto IV per poter trattenere nelle casse del ducato l'intero gettito fiscale e i fondi ricavati dalle elemosine, in quanto si impegnava a prestare aiuto a re Ferdinando di Napoli per la riconquista di Otranto. «Fecimo instantia che ce volesse concedere le indulgentie, cruciata et decime integralmente», mentre il papa «persistete in proponimento de concederne solamente la mitade»[109]. Lo Sforza ottenne dunque nel maggio del 1481 di poter usare solo la metà dei proventi raccolti, a condizione di mantenere un assoluto segreto, anche con i collettori, compreso il Carletti, che dal 13 maggio non era più vicario generale, in quanto era stato eletto alla carica fra Pietro da Napoli. In altre parole, mentre il duca pensava di poter disporre di metà degli introiti, che gli Osservanti gli avrebbero versato, questi ultimi, guidati dal Carletti, non sappiamo se in buona o in cattiva fede, cioè se avvisati o no dal papa dell'accordo segreto, si sforzavano di inviare tutti i capitali, raccolti tramite la loro predicazione e la loro esazione della decima, al cardinale legato Sabelli a Genova entro il giugno del 1481[110].

Da quel momento la vicenda assunse aspetti paradossali e fra Angelo da Chivasso si distinse in quanto cercò di opporsi in ogni modo durante il mese di agosto alla cessione della metà dei capitali alla finanza ducale, fino ad aprire le casse con il danaro raccolto e a farle vuotare prima dell'arrivo dei delegati sforzeschi. Atto grave, ma di certo concertato con il papa, presso il quale fra Angelo accusò lo Sforza di aver voluto impadronirsi dell'intera somma, tanto che costui dovette discolparsi attraverso fra Bernardino Caimi e fra Michele da Carcano, che dichiararono

[108] Si vedano i nomi in P. SEVESI, *Il beato Michele da Carcano*, cit., pp. 368-369.

[109] *Ibidem*, p. 369.

[110] *Ibidem*, p. 370.

che l'intenzione del duca era quella di trattenersi solo la metà dell'intero gettito, come da accordo a suo tempo preso con il papa[111].

Questa volta il pontefice con una lettera del 13 novembre 1481 ordinò a Filippo Zoboli, vescovo di Comacchio, di spedire metà delle decime al duca e di riservare l'altra metà ai delegati della sede apostolica[112]. In conclusione, l'episodio di cui il Carletti fu protagonista rivela come il frate fosse una semplice pedina nel complesso gioco tra la corte milanese e quella romana, e che egli in fondo realizzava con decisione la volontà di Sisto IV, con un comportamento contrario agli interessi economici e politici di Ludovico Sforza, a cui erano di certo più sensibili gli altri collettori, suoi colleghi entro le file dell'osservanza francescana, come il Caimi e il Carcano.

6. *Critiche agli Osservanti*

Lo stretto rapporto col potere papale e ducale e le vicende non sempre corrette, di cui furono protagonisti e che abbiamo sin qui delineato, alienarono agli Osservanti francescani il favore popolare e soprattutto quello del clero secolare, al quale, come si è visto, essi imponevano, utilizzando a volte anche la forza laica, il pagamento delle decime. Una ferma denuncia in questo senso viene da una lettera del vicario generale del vescovo di Pavia a Ludovico il Moro del maggio 1495. Un gruppo di Amadeiti, Minori osservanti milanesi, legati alla personalità di fra Amadeo Menez de Sylva della congregazione della pace[113], avrebbero voluto acquisire una chiesa del borgo di oltre Ticino di Pavia, quella di Santa Maria di Betlemme, che era chiesa parrocchiale con un rettore e che dalla visita pastorale del 1460 risultava

[111] *Ibidem*, p. 377.

[112] ASM, *Bolle e Brevi*, cart. 31.

[113] P. Sevesi, *Il beato Amedeo Meneres*, cit., pp. 36-59; C. Perogalli, *Amedeo Meneses de Sylva*, in *Dizionario della Chiesa Ambrosiana*, Milano 1989, pp. 1945-1947; S. Fasoli, *Il Carletti a Milano*, cit., pp. 105-106.

avere quattrocento parrocchiani[114]. Questi ultimi, informati che il loro rettore, che era un monaco, desiderava cedere la parrocchia agli Amadeiti, ricorsero al vicario generale della diocesi per impedire l'operazione. Costui scrisse al duca per invogliarlo a schierarsi dalla sua parte, in quanto egli, per ragioni di opportunità, si opponeva. La lettera[115] testimonia in modo esemplare la perdita di popolarità in terra lombarda dei religiosi riformati francescani, e più in generale di tutti gli altri Osservanti, sia per il loro elevato numero, sia per la loro litigiosità e concorrenzialità, sia anche per la grave crisi economica attraversata ormai dal ducato di Milano alla fine del Quattrocento[116].

«Illustrissime princeps et excellentissime domine mi singularissime, post debitas commendationes. Li parochiani de sancta Maria de Bethelem del borgo de Ticino pare che habiano sentito de certi frati de la secta de frate Amadeo, che se chiamano quando de frate Amadeo, quando de sancto Hieronymo, quando de la pace, secondo che li vene meio, cercano de havere quella gesia e sono comparsi denante de me dolendose del suo rectore qual è monacho, quale pare debia consentire de cedere e renuntiare a loro quella gesia de Bethelem, che è rectoria, et è vero che sono sta a parlamento de questa materia et hano manzato et beuto insieme in Pavia, in casa de uno citadino devoto de alcuni de quelli frati, secondo me ha revelato epso citadino quando lho interrogato et etiam lo rectore predicto. Ali parochiani pare che in quello borgo siano assai manducanti, como etiam in tuta la cità, senza condurne de novo. Una religione bastarebe secondo loro a salvarse. Diverse e tante religione non sono inducte se non per apetiti humani, che assai volte falsano. Quella de sancto Petro fo ordinata da Dio, questa piace più a dicti parochiani, quali suplicano che non li sia mandato a casa altra tempesta. Credo chel dicano perché dicti frati sono poveri descalzi e mendicanti e como dice lo toscano: 'gratusa cum gratusa non fa bon caso'. Tuti sono poveri, dico anchora borgesani, che vano la più parte del tempo cossì ben descalzi quanto frati zocholanti. Dico pur una parola, ultra la querella de questi parochiani,

114 X. Toscani, *Aspetti di vita religiosa a Pavia nel secolo XV*, Milano 1969, pp. 132-133.

115 ASM, *Sforzesco*, cart. 1180, Pavia, I maggio 1495; parzialmente edita in G. Andenna, *Gli ordini mendicanti, la comunità e la corte sforzesca*, cit., pp. 190-191.

116 Sulla crisi economica del ducato F. Leverotti, *La crisi finanziaria del ducato di Milano alla fine del Quattrocento*, in *Milano nell'età di Ludovico il Moro*. Atti del Convegno internazionale, Milano 28 febbraio-4 marzo 1983, a cura di G. Bologna, Milano 1983, II, pp. 585-632.

adiungendo per amore de sancto Petro, che questi frati continuamente cerchano e ogni dì, dico tuti li frati, de spogliare sancto Petro. Ogni dì li pigliano qualche loco, che non è però secundum charitatem, de la quale loro sono professori. Et però non è sempre da compiacerli. Tamen facia la Excelentia Vostra como li pare, ala qual humilmente me recomando. Papie primo maii 1495. Illustrissime et Excellentissime Dominationis Vestre humilis servus Bartolinus Brunatius episcopatus Papie vicarius».

Giustamente Kaspar Elm[117] ha sostenuto che i segnali di decadenza incontrarono un'aspra critica da parte dei credenti e che pertanto sullo scorcio del XVI secolo era necessaria una nuova riforma degli Ordini religiosi, che fu attuata dagli Eremitani di sant'Agostino di Egidio da Viterbo, mentre entro l'osservanza francescana il rinnovamento fu voluto dai Cappuccini e in Lombardia anche dai Minori riformati di Francesco Tornielli[118]. Ma si tratta di un periodo posteriore, che qui non può essere trattato.

[117] K. ELM, *Riforme e osservanze*, cit., pp. 166-167.

[118] P. SEVESI, *Origine e sviluppo della provincia di Milano dei Minori riformati*, in «Studi Francescani», 1922, pp. 304-324, 463-482.

Povertà e politica. I frati degli Ordini mendicanti alla corte imperiale nel XIV secolo

di *Hans-Joachim Schmidt*

1. *L'imperatore Enrico VII*

Sembra opportuno prendere le mosse da un evento al contempo sorprendente e spettacolare per la gente dell'epoca. L'imperatore Enrico VII morì il 24 agosto 1313 a Buonconvento nei pressi di Siena. La morte giunse improvvisa ed inaspettata. Colto nel mezzo di ambiziosi piani per imporre il potere imperiale in Italia, Enrico VII lasciò un esercito disorganizzato, fatto di cavalieri che ora avrebbero dovuto mettersi al servizio di altri signori. E rimasero i seguaci italiani all'interno dei Comuni; mentre la loro legittimazione attraverso la figura del monarca imperiale sbiadiva, venivano coinvolti in lotte intestine tra fazioni[1]. Parenti, amici e fedelissimi del defunto restarono attoniti davanti alle macerie di progetti di vaste proporzioni. L'improvvisa morte e il sorprendente volgersi degli eventi necessitano di un chiarimento circa le cause. Già poche settimane dopo si sparse la voce che

Traduzione di Rossella Martini

[1] K.H. SCHÄFER, *Deutsche Ritter und Edelknechte in Italien während des 14. Jahrhunderts*, 4 voll., Paderborn 1911-1940; W.M. BOWSKY, *Henry VII in Italy. The Conflict of Empire and City State, 1310-1310*, Lincoln NE 1960; M. MALLET, *Mercenaries and Their Masters, Warfare in Renaissance Italy*, London 1974; C.D. DIETMAR, *Heinrich VII., Graf von Luxemburg, römischer König und Kaiser*, in J. MÖTSCH - F.-J. HEYEN (edd), *Balduin von Luxemburg, Erzbischof von Trier – Kurfürst des Reiches, 1285-1354. Festschrift aus Anlaß des 700. Geburtsjahres* (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, 53), Mainz 1985, pp. 43-53; A. DENTONI-LITTA (ed), *Il viaggio di Enrico VII in Italia*, Città di Castello 1992; R. PAULER, *Die deutschen Könige und Italien im 14. Jahrhundert*, Darmstadt 1997, pp. 43-114.

l'imperatore fosse stato vittima di un complotto, ordito dai seguaci di fede guelfa di Roberto d'Angiò, re di Napoli, e dalla città di Firenze e messo in atto dai Domenicani che avrebbero approfittato del loro rapporto di fiducia con il sovrano e lo avrebbero fatto uccidere dal loro confratello Bernardino da Montepulciano, padre confessore di Enrico VII; questi avrebbe ammannito al suo signore un'ostia avvelenata[2]. Persino la biografia del fratello dell'imperatore e arcivescovo di Treviri, Baldovino di Lussemburgo, rappresenta la sua morte sotto questa luce. Anche se l'attendibilità di tale resoconto fosse dubbia, poiché fu redatto poco prima del 1354, alcuni decenni dopo l'evento, ciononostante dimostra come le accuse fossero allora generalmente condivise[3]. Addirittura tra i Domenicani i sospetti sembravano essere ritenuti degni di credito. L'appendice alla cronaca del domenicano Tolomeo da Lucca, composta intorno all'anno 1320 da un altro domenicano verosimilmente nella Germania meridionale, attribuiva ad un confratello la colpa per la morte dell'imperatore[4]. La cronaca di Königsaal del padre cistercense Peter von Zittau accentuò l'inclinazione contro i Domenicani. Un complotto in piena regola, ordito alla corte papale e attuato da sicari domenicani, avrebbe portato alla morte Enrico VII. Come confidente si faceva il nome di uno dei medici dell'imperatore, Nikolaus von Fulda. Ciò che Peter von Zittau riferisce era, secondo le sue stesse parole, *divulgata opinio*[5]. Altre fonti lo

[2] *Quellennachweise der zahlreichen Autoren, die diesen Vorwurf erhoben*, in R. DAVIDSOHN, *Geschichte von Florenz*, III: *Die letzten Kämpfe gegen die Reichsgewalt*, Berlin 1912, pp. 545 s.; P. BROWE, *Die angebliche Vergiftung Kaiser Heinrichs VII.*, in «Historisches Jahrbuch», IL 1929, pp. 479-488; cfr. anche M.-E. FRANKE, *Kaiser Heinrich VII. im Spiegel der Historiographie* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J.F. BÖHMER, *Regesta Imperii*, 9), Köln 1992.

[3] *Gesta Baldewini*, in *Gesta Trevirorum*, edd. J.H. WYTTENBACH - M.F.J. MÜLLER, II, Trier 1838, pp. 179-271, cap. 17.

[4] TOLOMAEUS DE LUCCA, *Historia ecclesiastica*, in LUDOVICUS ANTONIUS MURATORIUS, *Rerum Italicarum Scriptores*, XI, Milano 1727, coll. 741-1242, qui coll. 1205 s.

[5] J. LOSERTH (ed), *Die Königsaaler Geschichtsquellen* (Fontes rerum Austriacarum, 8), Wien 1875, pp. 351 s.

confermano: «Fue oppinione di molti», così scriveva l'anonimo autore delle *Storie Pistoresi* senza fornire un proprio giudizio su quelle accuse[6]. Numerosi altri cronisti aggiunsero la loro voce al coro degli accusatori, tra di loro Fritsche Closener da Strasburgo, Heinrich Taube da Selbach o Matthias von Neuenburg. Non da ultimo le successive lotte tra l'imperatore Ludovico il Bavaro e i papi di Avignone attizzarono in Germania un risentimento antipapale che si figurava il predecessore di Ludovico ancora una volta come vittima di criminali intrighi a opera del papa e dei Domenicani[7]. L'accusa si adattava peraltro molto bene a una polemica di cui alcuni Francescani si servirono nella lotta per il rango e il prestigio dell'Ordine. In ogni caso Johann von Winterthur, che non taceva la propria inclinazione filoimperiale, si accodò al coro generale dei sospetti contro i Domenicani, visti come concorrenti. Il riferimento al fatto che persino nelle comunità più esemplari, e addirittura tra le schiere angeliche, dei singoli potessero commettere peccati, non sminuisce le accuse da lui lanciate[8]. L'ondata denigratoria sembrava nel frattempo avere attraversato l'intero mondo degli Ordini mendicanti; giudizi più meditati, come quello di Giovanni Villani, non furono imitati[9]. La morte naturale a seguito di improvvisa malattia non fu accettata come spiegazione.

Notizie sul crimine che veniva imputato ai Domenicani possono essere reperite anche negli scritti a discolpa dell'ordine. Già

[6] S.A. BARBI (ed), *Storie Pistoresi* (Rerum Italicarum Scriptores. Raccolta degli storici italiani, NS, 11/5), Città di Castello 1927, p. 57.

[7] *Fritsche Closener's Chronik*, in *Die Chroniken der oberdeutschen Städte: Straßburg*, I, Leipzig 1870, pp. 3-154, qui p. 67; H. BRESSLAU (ed), *Die Chronik Heinrichs Taube von Selbach* (MGH, *Scriptores rerum Germanicarum*, NS 1), München 1922, p. 11; O. HOLDER-EGGER et al. (edd), *Chronica S. Petri Erfordensis moderna* (MGH, *Scriptores*, 30/1), rist. Stuttgart 1976, pp. 335-457, 445; A. HOFMEISTER (ed), *Die Chronik des Mathias von Neuenburg* (MGH, *Scriptores rerum Germanicarum*, NS 4), Hannover 1924-1940, cap. 37.

[8] F. BAETHGEN (ed), *Die Chronik Johanns von Winterthur* (MGH, *Scriptores rerum Germanicarum*, NS 3), rist. München 1982, pp. 66 ss.

[9] «... Enrico andò al borgo a Bonconvento di là da Siena dodici miglia. Là aggravò forte, e come piacque a Dio, passò di questa vita»; *Croniche di Giovanni, Matteo e Filippo Villani*, Trento 1857, I, p. 233; III, pp. 178 s.

poche settimane dopo la morte dell'imperatore, Guido vescovo di Arezzo riferiva che *per totam Italiam* correva voce che il padre confessore Bernardino avesse avvelenato Enrico VII. Al pari del vescovo Guido accolsero questa versione Federico da Montefeltro, podestà di Arezzo, con l'intero Comune e il cardinale Guglielmo della chiesa capitolare di Santa Cecilia, cosa che avrebbe ben presto scatenato persecuzioni dei domenicani al di qua e al di là delle Alpi[10]. Nicola da Butrinto, Domenicano stretto collaboratore dell'imperatore, di cui si dovrà parlare ancora, difese il proprio Ordine dalle accuse[11]. Anche i familiari del defunto respinsero i sospetti. Ancora nel maggio 1346, poco prima dell'elezione di Carlo IV appoggiata da papa Clemente VI, padre del futuro regnante nonché figlio di Enrico VII aveva assolto l'Ordine dei Domenicani da ogni imputazione con un privilegio solenne. Giovanni di Boemia cercò, come si legge, di opporre la verità a ciò che *chronica* e *romancii* riferivano come fatti. Il documento rappresenta un raro esempio di rettifica pronunciata in via ufficiale di un quadro storico tramandato da fonti cronachistiche[12].

L'assassinio per avvelenamento continuò a essere in ogni caso anche per le cronache posteriori un fatto incontrovertibile e dal XVI secolo divenne argomento prediletto dei riformatori fino al XVII secolo nella polemica confessionale inaugurata dalle *Centurie* di Magdeburgo. Questione nuovamente innescata dopo che la morte del re di Francia Enrico IV sembrò ribadire il pericolo di oscure trame di agenti papali tra le fila degli

[10] J. SCHWALM (ed), *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum inde ab a. MCCXCVIII usque ad a MCCCXIII* (MGH, *Constitutiones*, IV, 1-2) (d'ora in poi MGH, *Constitutiones*, IV), rist. Hannover 1981, nn. 1243-1247, pp. 1303-1306.

[11] F.W. BARTHOLD, *Der Römerzug König Heinrichs von Lützelburg*, II, Königsberg 1831, pp. 57-69 ss.; J. MARX, *Geschichte des Erzstiftes Trier*, sez. II, Trier 1862, pp. 467-75.

[12] K. ZEUNER - R. SALOMON (edd), *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum inde ab a. MCCCXLV usque ad a. MCCCXLVIII* (MGH, *Constitutiones*, VIII) (d'ora in poi MGH, *Constitutiones*, VIII), rist. Hannover 1982, n. 37, pp. 58 ss.

Ordini religiosi. Le presunte manovre segrete di attivissimi frati avrebbero dovuto rappresentare un monito permanente per i monarchi di tutta Europa[13].

In questa sede non è in discussione il contenuto di verità di voci che circolano solitamente ogni qualvolta la morte improvvisa di un imperatore, re o papa cerchi spiegazioni, riuscendo a trovare dei colpevoli. Le tragedie hanno sempre portato con sé le indagini di singoli o di gruppi che valutavano e giudicavano i fatti da un punto di vista morale. Sembra incoercibile il bisogno di dare un nome ai traditori quando calamità e corruzione irrompono sulla scena. Non c'è più spazio per soppesare argomentazioni diverse. Dopo la morte di Alberto I per mano di un congiunto[14] non pochi giudicarono vittima di un crimine politico anche il successore Enrico VII. Non sembrò dunque anche in questo caso che valesse la pena cercare un colpevole e andarlo a rintracciare proprio là dove si supponevano manovre di «gente subdola»? Quando un evento terribile quanto inaspettato scatena il bisogno di un nesso causale di responsabilità, il sospetto si volge sempre verso coloro i quali rappresentano una comunità a sé stante e isolata, ma che si muovono in modo visibile a tutti anche nella dimensione pubblica e della cui lealtà verso le presunte vittime si nutrono dubbi. Le voci che si diffusero allora furono il risultato di una volontà di ricostruire delle cause, della ricerca di una istanza da giudicare dal punto di vista morale, a cui attribuire l'onere di eventi fatali. La prima metà del XIV secolo pare aver offerto un terreno particolarmente fertile per teorie su intrighi e pesanti attribuzioni di colpe[15].

[13] M. DIFENBACH, *De vero mortis genere, ex quo Henricus VII. imperator obiit, dissertatio*, Frankfurt 1685, scritto nell'ottica della Riforma, utilizza numerosi fonti documentarie.

[14] K.-F. KRIEGER, *Die Habsburger im Mittelalter. Von Rudolf I. bis Friedrich III.*, Stuttgart 1994, pp. 107 ss.; A. GERLICH, *Königtum, Rheinische Kurfürsten und Grafen in der Zeit Albrechts I. von Habsburg*, in *Festschrift f. Ludwig Petry*, II (Geschichtliche Landeskunde, 5), Wiesbaden 1969, pp. 25-86.

[15] F. GRAUS, *Pest - Geisller - Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 86), Göttingen 1987².

E i Domenicani sembravano ben presentarsi a svolgere il ruolo di quelli che agiscono in segreto, preparando oscuri intrighi con premeditazione e approfittando, con il doppio gioco, della fiducia di cui godono. Passavano in effetti per sostenitori particolarmente fedeli delle rivendicazioni del potere papale; dalle loro fila emerse inoltre una moltitudine di solerti studiosi che argomentarono a sostegno della *potestas pape*. Alla luce soprattutto dei successivi conflitti tra papi e imperatori si ipotizzò che essi fossero un docile strumento politico, sempre pronto ad eseguire scrupolosamente gli ordini della curia pontificia[16]. Inoltre avrebbero avuto molteplici opportunità di portare a termine un complotto per assassinare Enrico VII in forza del loro particolare rapporti di fiducia con l'imperatore e con l'intera dinastia di Lussemburgo. E in effetti il legame tra questo casato e questo imperatore con i Domenicani fu molto stretto. Il coinvolgimento dei domenicani alla corte del sovrano romano e germanico non fu mai così intenso né prima né in seguito. Mai il contatto fisico con l'imperatore fu più vicino. Tanto più plausibile dovette dunque apparire l'attentato alla sua persona, perpetrato da chi poteva frequentarlo da vicino.

Il legame con i Domenicani venne stretto al tempo in cui la casa di Lussemburgo si muoveva all'interno di un contesto regionale limitato di una signoria territoriale di dimensioni modeste e non si figurava ancora un'ascesa al trono imperiale. Il convento di suore domenicane di Marienthal nei pressi della città di Lussemburgo si presentava come punto di contatto per quei rapporti[17]; numerose donazioni vi confluirono infatti da parte

[16] J. MIETHKE, *Die Rolle der Bettelorden im Umbruch der politischen Theorie an der Wende zum 14. Jahrhundert*, in K. ELM (ed), *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft* (Berliner Historische Studien, 3, Ordensstudien, 2), Berlin 1981, pp. 119-153; J. MIETHKE, *Die Traktate «De potestate papae» – ein Typus politiktheoretischer Literatur im späteren Mittelalter*, in R. BULTOT - L. GÉNICOT (edd), *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Louvain-la-Neuve 1982, pp. 198-211.

[17] H.-J. SCHMIDT, *Bettelorden in Trier. Wirksamkeit und Umfeld im hohen und späten Mittelalter* (Trierer Historische Forschungen, 10), Trier 1986, pp. 76-79.

dei membri della dinastia. Il conte Enrico il Biondo, morto il 24 dicembre 1281, si fece seppellire a Marienthal come riporta il necrologio del convento. La vedova di suo figlio e madre del successivo imperatore Enrico VII diede inizio nel 1292 alla fondazione del convento dei Domenicani di Lussemburgo; dopo l'elezione a imperatore del figlio sovvenzionò inoltre l'edificazione di un convento di Predicatori a Valenciennes. Molte donne del suo casato entrarono nel monastero di Marienthal e tra loro sia la sorella di Enrico VII, Margherita, che resse la comunità delle suore domenicane come priora per quarant'anni, sia una figlia dell'imperatore, Maria. Dopo che il padre venne eletto imperatore il 27 novembre 1308, ella ottenne la ragguardevole dote, commisurata allo *status* di congiunto di una stirpe imperiale, di 200 libbre di grossi di Tours l'anno; anche il convento fu arricchito in egual misura. Lo stesso Enrico VII cercò, quando era ancora conte, di tutelare sul suo territorio i Domenicani di fronte alla concorrenza dei chierici secolari di parrocchie e collegiate. Il favore verso i Domenicani testimoniato da numerosi documenti fu, per quanto convenzionale possa apparire la formula nella *arenga* e nella *narratio* degli stessi documenti, un tratto costante del monarca lussemburghese[18].

Ciò che era stato avviato per devozione, ottenne una valenza eminentemente politica attraverso l'elezione a imperatore di Enrico VII e attraverso l'accrescimento della sua potenza politica, elevata ulteriormente dall'acquisizione della corona boema a favore del figlio Giovanni. In questo modo i Domenicani, strappati al 'quieto' contesto di una signoria territoriale di media grandezza, furono collocati sul palcoscenico della 'grande politica'. Vennero così a occupare una posizione che ne faceva al contempo rappresentanti e bersagli sia di ambizioni sia di rivalità politiche.

[18] C. Wampach (ed), *Urkunden- und Quellenbuch zur Geschichte der altluxemburgischen Territorien bis zur burgundischen Zeit*, 10 voll., Luxemburg 1935-1955, II, n. 504; III, n. 576; V, n. 450; VII, nn. 984, 1391, 1441; H. Goffinet, *Ex necrologio in Mariendal* (Publications de la section historique de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg, 29), 1874, pp. 353-59; N. van Werweke (ed), *Cartulaire du prieuré de Marienthal*, 2 voll., I, Luxembourg 1885, nn. 294, 299-303, 310, 315, 320, 350.

Da quanto fin qui esposto appare sufficientemente chiaro quali rischi corresse chi operava a stretto contatto con il potere politico. I Domenicani erano maggiormente esposti a questo pericolo per il fatto che i loro ideali li tenevano distanti dalle posizioni di esercizio diretto del potere. Partecipare agli eventi politici era possibile soltanto in forma di servizio a un sovrano e di accettazione di favori. I Domenicani al pari di altri Ordini mendicanti erano spesso persone che non provenivano dalla nobiltà; ma anche quando lo fossero state, sarebbero mancati i presupposti per agire politicamente in modo autonomo. Non disponevano di ricche prebende né di un grosso seguito e non avevano la possibilità di movimentare grandi somme di denaro. Solo quando erano richieste particolari competenze di diritto canonico e nei rapporti con le istituzioni ecclesiastiche, i frati erano allora raccomandati alle corti dei signori come utili collaboratori, soprattutto quando si trattava di incaricarli della stesura di atti pubblici e appelli ufficiali. Non apparteneva generalmente ai principi di vita degli Ordini mendicanti il farsi sostenere da membri di casati influenti né di dotarsi di grandi possessi personali. Proprio per questi motivi gli Ordini mendicanti apparivano agli occhi dei potenti particolarmente adatti a essere cooptati per incarichi di natura politica, poiché da loro era lecito attendersi un comportamento fondamentalmente disinteressato. In effetti in Germania essi non avevano potuto acquisire una posizione di potere che entrasse in competizione con altre, come quelle dei vescovi, degli ecclesiastici titolari di una cattedrale o di una collegiata o degli ordini cavallereschi. Si crearono così le basi dei problemi che sorsero allorché ad alcuni membri degli Ordini mendicanti vennero affidate missioni politiche. Il potere di contrattazione derivava loro unicamente dall'ufficio che ricoprivano, la cui forza ed il cui peso dipendevano soltanto dall'incarico ricevuto dal sovrano, ma spesso erano troppo inconsistenti per esercitare una supremazia sugli interlocutori. I membri degli Ordini mendicanti incapparono piuttosto, e frequentemente, in conflitti politici che li danneggiarono personalmente, senza che i servizi prestati alla politica riuscissero a conquistare vantaggi per i confratelli e gli Ordini. Nell'insieme l'influenza degli Ordini mendicanti fu limitata e

il loro contributo alla corte imperiale deve essere giudicato inferiore a quello dei chierici secolari[19].

In tal senso i Mendicanti al servizio dell'imperatore Enrico VII non costituirono un'eccezione, ma il loro ruolo fu più importante che presso gli imperatori successivi. Nel legare a sé membri degli Ordini mendicanti, in particolare dei Domenicani, e nell'affidare loro missioni a carattere politico, Enrico VII perpetuò innanzitutto un sistema di relazioni basato sulla tradizione del proprio casato, trasferendolo dalla sua signoria territoriale alla struttura della signoria imperiale. Ciò facendo aveva contemporaneamente proseguito un *modus operandi* che già uno dei suoi predecessori, Adolfo di Nassau, aveva mostrato sul soglio imperiale, ovvero mantenere il legame di un signore territoriale con l'Ordine dei Domenicani anche quando le esigenze politiche erano diventate di più larga portata, evidenziando chiaramente quali questioni evocasse il connubio tra povertà e politica. Lo stesso Dieter di Nassau, fratello di re Alberto, era stato membro dei Domenicani. L'appartenenza a tale Ordine mostra peraltro quanto la sua famiglia fosse distante da quei principi imperiali di spicco in Germania, i quali invece evitavano attentamente di insediare membri del casato, non disponibili per progetti di tipo dinastico, su cariche ecclesiastiche di minore importanza o meno redditizie dal punto di vista del potere politico[20]. Poco giovò agli interessi familiari dei Nassau il fatto che Dieter fosse insignito il 18 gennaio 1300 da papa Bonifacio VIII della cattedra arcivescovile di Treviri solo dopo la sconfitta e la morte

[19] P. MORAW - H. MILLET, *Les clers dans l'Etat*, in W. REINHARD (ed), *Les élites du pouvoir et la construction de l'Etat en Europe*, Paris 1997, pp. 237-257; H. MILLET (ed), *I canonici al servizio dello stato in Europa, secoli XIII-XVI. Les chanoines au service de l'Etat en Europa du 13e au 16e siècle*, Modena 1992; G. FOUQUET, *Das Speyerer Domkapitel im späten Mittelalter (ca. 1350-1450). Adlige Freundschaft, fürstliche Patronage und päpstliche Klientel*, 2 voll. (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, 57), Mainz 1987.

[20] K.-H. SPIESS, *Familie und Verwandtschaft im deutschen Hochadel des Spätmittelalters*, Stuttgart 1993; P. MORAW, *Das Heiratsverhalten im hessischen Landgrafenhaus ca. 1300 bis ca. 1500 – auch vergleichend betrachtet*, in *Hundert Jahre Historische Kommission für Hessen 1897-1997. Festgabe*, Marburg 1997, pp. 115-140.

del fratello. L'attribuzione dell'ufficio fece piuttosto di Dieter un puro strumento delle velleità imperiali contro il vincitore, Alberto I d'Asburgo, facendogli perdere alla fine non solo ogni appoggio nel consesso imperiale ma anche nella sua diocesi e nella sua sede vescovile[21].

Il fallimento di Dieter di Nassau fu conseguenza di una evoluzione che avrebbe consentito soltanto ad una grande dinastia, sorretta da una rete di numerose signorie territoriali, di esercitare concretamente la sovranità imperiale. A siffatte dinastie all'inizio del XIV secolo appartenevano senza dubbio gli Asburgo. Quanto più ampio era il raggio d'azione del signore, tanto meno adatti erano i religiosi degli Ordini mendicanti a svolgere incarichi in campo politico e amministrativo. Il coinvolgimento degli Ordini mendicanti nella gestione della politica sia nei diversi regni che alla corte imperiale rappresentava piuttosto un indice di debolezza. Sussiteva ancora presso quei signori definibili come appartenenti a casati in ascesa e che erano indicati dai principi elettori quali candidati di compromesso o di ripiego per impedire che dinastie già consolidate aumentassero il loro potenziale influsso sulla politica.

Su questa falsariga può essere descritta la posizione di Enrico VII. La sua elezione fu il tentativo di difendersi da quella tendenza alla concentrazione in grandi dinastie che si andava delineando. Enrico avrebbe dovuto salvaguardare il delicato equilibrio tra i principi imperiali tedeschi di fronte alle ambizioni messe in campo da quelli francesi. Enrico VII era stato costretto in un primo tempo a circondarsi di tutti coloro che erano stati a sua disposizione quando egli era conte del Lussemburgo. La cerchia di persone che aveva collaborato con i Lussemburgo e restò al servizio anche del fratello di Enrico, Baldovino del Lussemburgo, continuando a lavorare in seguito anche per l'imperatore Carlo IV, denota una grande continuità, anche se

[21] R. HOLBACH, *Dieter von Nassau (um 1250-1307)*, in F.J. HEYEN (ed), *Rheinische Lebensbilder*, XII, Köln 1991, pp. 69-90; M. PUNDT, *Erzbischof und Stadtgemeinde vom Ende des Investiturstreites bis zum Amtsantritt Balduins (1122-1307)*, in H.-H. ANTON - A. HAVERKAMP (edd), *Trier im Mittelalter*, Trier 1996, pp. 239-293, qui pp. 288-293.

il contributo degli Ordini mendicanti si ridusse sempre più mentre crebbe quello dei laici, rimanendo grosso modo stabile quello dei chierici secolari. Questi ultimi si dimostrarono alla fine più adatti degli Ordini mendicanti perché i canonici al servizio dei sovrani e dell'imperatore potevano essere dotati di diverse prebende, avevano spesso una formazione universitaria e potevano essere impiegati con maggiore duttilità, indipendentemente dai vincoli delle rigide regole di una vita monastica[22]. I membri degli Ordini mendicanti avevano di contro il vantaggio, rispetto ai prelati, di essere meno dispendiosi e tra loro vi era ugualmente una schiera di persone di buona formazione, a volte universitaria[23]. Ma entrambi questi elementi ben si adattavano al servizio presso signori che possedevano strumenti di potere limitati, che potevano disporre solo di pochi uffici capitolari e che comunque non avrebbero voluto e non sarebbero stati in grado di rinunciare alla presenza degli ecclesiastici alla loro corte.

Enrico VII apparteneva a questo tipo di sovrani. Tra i suoi collaboratori, al servizio sia durante la sua signoria sia nel periodo imperiale, si distinse Nicola da Ligny[24], domenicano originario della contea di Ligny, territorio a sud di Verdun affiliato al casato di Lussemburgo. Egli fu occasionalmente anche al servizio dell'arcivescovo di Treviri, Baldovino, che nel dicembre 1312 lo nominò suo plenipotenziario presso la curia romana[25], ma

[22] P. MORAW, *Grundzüge der Kanzleigeschichte Kaiser Karls IV. (1346-1378)*, in «Zeitschrift für historische Forschung», XII, 1985, pp. 11-42; P. MORAW, *Räte und Kanzlei*, in F. SEIBT (ed), *Kaiser Karl IV., Staatsmann und Mäzen*, München 1978, pp. 285-292; F. BURGARD, *Familia archiepiscopi. Studien zu den geistlichen Funktionsträgern Erzbischof Balduins von Luxemburg (1307-1354)* (Trierer Historische Forschungen, 19), Trier 1991.

[23] D. BERG, *Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert* (Geschichte und Gesellschaft, Bochumer Historische Studien, 15), Düsseldorf 1977.

[24] Cfr. F. BURGARD, *Familia archiepiscopi*, cit., pp. 461 s., con ulteriore bibliografia.

[25] J. MÖTSCH, *Das älteste Kopiar des Erzbischofs Balduin von Trier*, in «Archiv für Diplomatik», XXVI, 1980, pp. 312-351, suppl. n. 32, pp. 338 s.

partecipò soprattutto alle tappe cruciali della politica del fratello Enrico. In particolare negli anni di permanenza in Italia si occupò con il massimo impegno dell'attuazione e a volte persino della pianificazione della politica del regnante prima e dell'imperatore poi. Tra agosto e settembre Nicola da Ligny fece parte del seguito di Enrico VII mentre questi trattava a Spira con l'inviato del papa Guido della Torre. Nicola da Ligny fu mandato in totale quattro volte alla corte di Clemente V. Già prima della partenza del re per l'Italia nella prima metà di settembre del 1310 il frate domenicano avrebbe riferito alla curia i desideri del suo mandante. Argomento principale, come nelle missioni successive, era la richiesta di incoronazione imperiale a Roma. La curia pretendeva garanzie sui possedimenti papali nell'Italia centrale e il sostegno nella lotta contro i «ribelli» all'interno del *patrimonium sancti Petri*. Fu Nicola da Ligny a consegnare a Clemente V gli impegni scritti di Enrico VII; a questo punto ebbe luogo la vera e propria trattativa politica che richiedeva conoscenze e grande abilità. La curia cercò nel corso della trattativa di ottenere attraverso Nicola da Ligny che Enrico VII facesse ulteriori concessioni. I curiali gli mostrarono le lettere di intenti del predecessore di Enrico VII per convincerlo di come non si pretendesse nulla di insolito e nuovo. Particolarmente conteso era il punto con cui si voleva obbligare il futuro imperatore all'aiuto contro i nemici del papa, anche se Enrico VII cercò si sottrarsi a una eccessiva limitazione della propria libertà di azione; voleva infatti presentarsi in Italia come uomo di pace, come intermediario tra le parti, ribadendo con ciò la sovranità imperiale[26]. Nicola da Ligny fu dunque alle prese con una delle questioni centrali dell'esercizio del potere di Enrico VII. Dopo la tappa ad Avignone si incontrò a Berna con il re sulla via di quest'ultimo verso l'Italia; lo ragguagliò sulle trattative e da quel momento rimase al suo fianco anche dopo l'incoronazione a Roma del 29 giugno 1312[27]. Nell'esercizio

[26] F. TRAUTZ, *Die Reichsgewalt in Italien im Spätmittelalter*, in «Heidelberger Jahrbücher», VII, 1963, pp. 45-81, in particolare pp. 55 ss.

[27] H. BRESSLAU, *Die erste Sendung des Dominikaners Nikolaus von Ligny, später Bischof von Butrinto, an den päpstlichen Hof und die Promissionsurkunden*

del suo incarico Nicola da Ligny scrisse lettere ad alleati di Enrico, utilizzando anche la collaborazione di frati francescani[28]. Una serie di documenti, redatti dal re e futuro imperatore, sottolineano la *praesentia* di Nicola da Ligny alla sua corte. Venne cooptato anche per gli affari politici maggiormente significativi: la concessione di feudi al duca di Savoia o l'inaugurazione del processo contro Roberto d'Angiò, re di Napoli. La sua presenza alla cerimonia dell'incoronazione a imperatore risulta dai verbali. Il domenicano fu testimone dell'insediamento di consiglieri imperiali. Nel luglio del 1313 fece parte assieme al conte Amedeo di Savoia, al patriarca di Aquileia e all'arcivescovo di Genova della missione imperiale presso papa Clemente V per giustificare il processo a Roberto d'Angiò. Quietanzò passaggi di somme di denaro, su incarico di Enrico VII consegnò importi a fedeli e seguaci dell'imperatore; il comune di Borgo San Sepolcro ottenne per suo tramite, ad esempio, 1.000 fiorini d'oro nel dicembre 1312[29]. Egli stesso fu percettore di elevate somme di denaro, concesse a titolo di ricompensa ma anche per il disbrigo degli affari correnti. A questo proposito viene citata anche la *compagnie* di cui egli si circondava; al seguito di Nicola da Ligny appartenevano tra l'altro dei Francescani che recapitarono su suo incarico missive e per questo vennero ricompensati anche dall'imperatore. I mezzi di cui disponeva erano enormi: 390 fiorini d'oro furono sborsati nel marzo 1311, il mese successivo prima 100 e poi ancora 600. Per le sue dotazioni personali, tra cui anche il vestiario, ottenne ugualmente denaro dall'imperatore

Heinrichs VII. von Hagenau und Lausanne, in A. BRACKMANN (ed), *Papsttum und Kaisertum. Forschungen zur politischen Geschichte und Geisteskultur des Mittelalters. Paul Kehr zum 65. Geburtstag dargebracht*, München 1926, pp. 549-560.

[28] F. BONAINI (ed), *Acta Henrici VII Romanorum imperatoris, pars I*, Firenze 1877, pp. 332, 337.

[29] MGH, *Constitutiones*, IV, 2, nn. 794, 815, 817, 840, 842, 847, 900, 913 s., 964, 995, 1104 s., 1011, 1029, 1037, pp. 787 s., 792 ss., 817-820, 843 s., 847 s., 853 s., 913-916, 925-929, 1005, 1037 ss., 1046 ss., 1055, 1069, 1074 s., 176, 1188 s., 192, 1195; F. PROWE, *Die Finanzverwaltung am Hofe Kaiser Heinriches VII. während des Römerzuges. Nach den Rechnungsberichten bei Bonaini, Acta Henrici VII*, Diss., Berlin 1888.

Enrico VII[30]. Anche le trattative condotte con la curia gli furono di tornaconto: papa Clemente V lo nominò già nell'aprile 1311 vescovo onorario di Butrinto.

Nicola scrisse un resoconto delle sue attività alla corte di Enrico VII, la *Relatio de itinere Henrici imperatoris VII*. La perfetta conoscenza degli eventi a corte gli permise di riportare con precisione istruzioni agli inviati, trattative verbali, consultazioni segrete e anche documenti, segnalando con pignoleria i punti in cui la memoria non lo sorreggeva e gli faceva dimenticare un dettaglio[31].

Nicola da Butrinto fu uno dei più importanti fiduciari alla corte di Enrico VII. Le conoscenze in campo teologico, il sapere appreso all'università di Parigi e l'ampiezza delle relazioni a livello internazionale lo fecero apparire agli occhi del re e quindi dell'imperatore degno di condurre le difficili trattative soprattutto con la curia. Il fatto che Nicola da Butrinto si dovesse occupare anche degli affari finanziari di corte e che fosse coinvolto nella quotidianità degli affari politici del sovrano, mostra chiaramente come egli travalicasse i vincoli imposti dal suo ordine e si addentrasse in ambiti dell'agire politico a cui in seguito, nel corso del XIV secolo, non sarebbero approdati mai i religiosi degli Ordini mendicanti alla corte dell'imperatore.

Accanto a Nicola da Ligny fu attivo in missioni di spessore anche un altro domenicano: Giovanni da Clermont, anch'egli proveniente dal Lussemburgo, patria dell'imperatore. Questi gli conferì pieni poteri nel giugno 1311 nelle trattative con il re francese Filippo IV. In tali occasioni Giovanni da Clermont viene chiamato espressamente *consiliarius* e *secretarius*; fece parte dunque manifestamente della ristretta cerchia dei consiglieri imperiali. Il suo incarico fu di comporre i conflitti sorti in seguito alle rivendicazioni di Filippo IV nei confronti del conte di Namur. Ottenne inoltre una procura generale *ad negotia* per

[30] MGH, *Constitutiones*, IV, 2, pp. 1144-1147, 1168, 1176, 1194.

[31] E. HEYCK (ed), *Nicolai episcopi Botrontinensis Relatio de Heinrici VII imperatoris itinere italico*, Innsbruck 1888; R. MAHRENHOLTZ, *Über die Relation des Nicolaus von Butrinto*, Diss. phil., Halle 1872.

altre controversie; avrebbe dimostrato alle controparti la propria delega attraverso un documento in sue mani[32]. Con analoghe modalità e con la stessa ampia procura venne inviato nel marzo 1312 a trattare con il re di Napoli, Roberto d'Angiò. Al pari di Giovanni da Clermont anche altri membri della missione possedevano una formazione universitaria in teologia o in diritto canonico e romano. Obiettivo della missione era concordare il matrimonio tra la figlia di Enrico VII, Beatrice, e il figlio maggiore di re Roberto, fissare la dote della sposa e inaugurare un legame politico con il regno di Sicilia per rafforzare la posizione di Enrico VII in Italia. Degli incontri ebbero in effetti luogo alla corte di Napoli, ma il fatto che, come è noto, questi progetti non andarono a buon fine, non fu imputabile a carenze dei negoziatori imperiali quanto a radicati conflitti d'interesse[33]. Giovanni da Clermont fu ingaggiato ancora nei contatti con papa Clemente V; anch'egli ebbe l'incarico di sondare e contrattare le condizioni dell'incoronazione[34]. Quando l'arcivescovo di Arles il 5 luglio 1312 prestò giuramento all'imperatore, pochi giorni dopo la sua incoronazione, Giovanni da Clermont partecipò alla cerimonia insieme al duca Rodolfo di Baviera, a Ludovico e Amedeo di Savoia, a Roberto figlio del conte delle Fiandre e altri principi imperiali. Durante la solenne proclamazione delle promesse formulate da Enrico VII ai legati di Clemente V dopo la sua incoronazione, egli fu testimone dei documenti redatti nell'occasione insieme al confratello Nicola da Ligny, all'arcivescovo di Treviri e fratello di Enrico VII, al duca di Savoia e ad altri signori[35]. Entrambi i Domenicani, di umili origini o quanto meno non appartenenti all'alta nobiltà, furone elevati allo stesso livello dei principi imperiali. Prestare servizio alla corte imperiale aveva permesso loro di superare gli sbarramenti

[32] MGH, *Constitutiones*, IV, 2, nn. 617 s., pp. 580 ss.

[33] MGH, *Constitutiones*, IV, 2, nn. 751 s., 781, 783, pp. 737 ss., 779, 781; R. Caggese, *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, 2 voll., 1922-1930; G. Galasso, *Il regno di Napoli* (Storia d'Italia, 15/1), Torino 1992, pp. 114-163.

[34] MGH, *Constitutiones*, IV, 2, nn. 810, 839 s., 842, 847, pp. 811 s., 841-848, 853 s.

[35] MGH, *Constitutiones*, IV, 2, nn. 827, 839-842, pp. 829 s., 841-844.

di ceto. Tutti e due esercitarono una notevole influenza politica e contribuirono all'esercizio della sovranità imperiale poiché membri della cerchia dei più intimi fiduciari dell'imperatore.

Non furono tuttavia gli unici appartenenti agli Ordini dei Mendicanti, e nemmeno i più illustri, ad ottenere degli incarichi alla corte di Enrico VII; tra loro anche Francescani ed eremiti agostiniani, non raramente sotto le direttive di Nicola da Ligny o Giovanni da Clermont. Si trattava principalmente di missioni di breve durata; la loro attività era di subordine, spesso furono solo latori di lettere. Anch'essi venivano ricompensati, anche se con somme più basse, non superiori ai dodici fiorini, come risulta dalla contabilità dell'amministrazione delle finanze imperiali giunta fino a noi[36]. Il domenicano Bernardino da Montepulciano ebbe un ruolo di rilievo inferiore in campo politico, anche se fu tenuto in considerazione per alcuni incarichi minori, rispetto a quello della cura pastorale. Fu infatti padre confessore di Enrico VII e fu accusato anche del suo omicidio[37].

Clemente V si servì ugualmente della collaborazione dei Domenicani per mantenere i contatti con Enrico VII. Armand de Bellevue e Johannes Peregrinus, ad esempio, che nel luglio 1313 vennero incaricati di consegnare degli scritti all'imperatore e di manifestargli a voce il desiderio del papa di non trascurare più oltre i diritti della Chiesa romana sul *patrimonium sancti Petri*, di cominciare i preparativi per una crociata e di porre fine al conflitto con Roberto d'Angiò. Armand de Bellevue fu autorizzato a ricevere la risposta dell'imperatore e a informarne la curia. Enrico fece poi trasmettere dai messi papali la sua replica nella quale cercò di difendersi dai rimproveri[38].

Lo stretto legame tra la casa di Lussemburgo e l'Ordine dei Domenicani fu ben impostato e, allacciato quando i membri della dinastia avevano avuto con il titolo di conte un ruolo politico di

[36] F. Bonaini (ed), *Acta Henrici VII Romanorum imperatoris*, cit., pp. 293, 316, 343 s.; MGH, *Constituiones*, IV, 2, cit., nn. 939, 1144, 1157, 1195 s., pp. 976 s., 1188, 1195 ss.

[37] Cfr. *supra*.

[38] MGH, *Constitutiones*, IV, 2, n. 1105 ss., pp. 1047-1053.

importanza secondaria, venne mantenuto anche dopo l'elezione di Enrico VII. Furono numerose le donazioni dell'imperatore all'Ordine ed egli fu accolto nella comunità di preghiera dello stesso[39]. Con il seguito stabiliva il suo quartiere in monasteri domenicani, raramente anche in quelli francescani; qui conduceva trattative, redigeva documenti, chiamava a testimoni per l'autenticazione i frati ivi residenti[40]. Le elargizioni a singoli conventi domenicani in Italia, come a quello di Santa Sabina a Roma, furono cospicue, con somme che superavano quelle a favore di altre comunità regolari. Anche le comunità d'oltremare in Terra Santa ricevettero attribuzioni da Enrico VII. Occasionalmente furono compresi nel novero delle donazioni, benché in misura minore, anche gli altri tre Ordini mendicanti[41].

Baldovino, arcivescovo di Treviri e fratello di Enrico VII, si servì pure di singoli esponenti degli Ordini mendicanti per l'esecuzione di missioni politiche, il più significativo tra i quali fu il carmelitano e vescovo ausiliario Daniel di Wichterich. Questi partecipò con ruolo di rilievo alle trattative intavolate con la curia dopo il 1342 e che dovevano portare alla conciliazione con il papato, collaborando anche alla formulazione di un vero e proprio programma politico quando istituì un pontificale che nell'allestire la consacrazione dell'imperatore metteva in evidenza col cerimoniale sia le aspirazioni in generale dei principi imperiali sia quelle particolari dell'arcivescovo di Treviri[42].

[39] MGH, *Constitutiones*, VIII, n. 37, pp. 58 ss.; E. STENGEL (ed), *Nova Alamanniae. Urkunden, Briefe und andere Quellen besonders zur deutschen Geschichte des 14. Jahrhunderts*, Berlin 1921, 1930, Hannover 1976, II/2, n. 1212, pp. 724 ss.

[40] MGH, *Constitutiones*, IV, 1, nn. 341, 356, 370, 378, 476, 489, pp. 292, 304 s., 317 ss., 325, 429 s., 446 s.; IV, 2, nn. 1048, 1144, pp. 1086 ss., 1157; A. DIEHL (ed), *Urkundenbuch der Stadt Esslingen*, 2 voll. (Württembergische Geschichtsquellen, 4; 7), Stuttgart 1899, 1905; II, n. 401.

[41] F. BONAINI (ed), *Acta Henrici VII Romanorum imperatoris*, cit., pp. 222, 326, 330-335, 339, 341; MGH, *Constitutiones*, IV, 2, pp. 1152, 1154, 1164, 1171, 1174 s., 1181, 1186 s., 1191, 1193, 1196.

[42] H.J. SCHMIDT, *Politisches Handeln und politische Programmatik im Dienst der Luxemburger: Daniel von Wichterich, Bischof von Verden († 1364)*, in «Zeitschrift für historische Forschung», IX, 1989, pp. 129-150.

2. *L'imperatore Ludovico il Bavaro*

Questo tipo di legame tra una corte reale o imperiale, tra un casato regnante e gli Ordini mendicanti non ebbe seguito. Tale situazione di fatto fu peraltro messa in ombra dal ruolo straordinario che ebbero i Francescani dissidenti alla corte di Ludovico il Bavaro. Non si tratta in questa sede di ripercorrere un filone della ricerca già ampiamente frequentato, di ricapitolare gli eventi drammatici che condussero i vertici dei Francescani a schierarsi contro papa Giovanni XXII, alla fuga di Michele da Cesena, Bonagrazia da Bergamo e di Guglielmo Occam presso la corte imperiale; si dovrà piuttosto indagare se, in analogia ai legami di tipo personale che Enrico VII e la sua famiglia intrattennero con i Domenicani, ci furono rapporti simili tra il successore Ludovico il Bavaro, la sua dinastia e uno degli Ordini mendicanti. I presupposti connessi ai rapporti di potere erano del tutto paragonabili. Anche Ludovico il Bavaro fu messo in lizza come candidato di compromesso da una parte dei principi imperiali, anch'egli avrebbe dovuto arginare, come il suo predecessore, le aspirazioni di una potente casato, in questo caso gli Asburgo, che avevano già insediato due re e che, grazie a matrimoni e contatti politici, disponevano di collegamenti di portata europea, mentre Ludovico il Bavaro prima della sua combattuta elezione regnava solo su una signoria territoriale di media grandezza. Egli subentrò pure nella forte tradizione familiare di devozione che preferiva però favorire i Cistercensi, in particolare quelli di Fürstenfeld, e che si circondava inoltre di membri di entrambi gli ordini cavallereschi, l'Ordine di San Giovanni e l'Ordine Teutonico, cui affidò degli incarichi[43]. Vi

[43] E. KRAUSEN, *Der Zisterzienserorden in Bayern*, in *Im Tal der Einsamkeit. 725 Jahre Fürstenfeld. Die Zisterzienser im alten Bayern*, II, München 1990, pp. 23-42; dello stesso autore, *Die Wittelsbacher und die mittelalterlichen Reformorden*, in H. GLASER (ed), *Wittelsbach und Bayern. Die Zeit der frühen Herzöge von Otto I. bis Ludwig dem Bayern*, München 1980, pp. 349-368; C. LIST, *Die mittelalterlichen Grablegen der Wittelsbacher in Altbayern: Scheyen, Ensdorf, Fürstenfeld, München Liebfrauendom, Landshut-Seligenthal*, in E. KRAUSEN (ed), *Die Wittelsbacher und die mittelalterlichen Reformorden*, cit., pp. 521-540; H. BANSA, *Studien zur Kanzlei Kaiser Ludwigs des Bayern vom Tag der Wahl bis zur Rückkehr aus Italien (1314-1329)* (Münchener Historische

erano dunque rapporti con comunità religiose che in quanto a organizzazione avevano maggiori pretese ed erano quindi fonte di maggiori spese per i sovrani, ma per questo risultarono di maggior prestigio ed esperienza nell'esercizio del potere. Gli Ordini mendicanti sostennero molto meno i Wittelsbach bavaresi e solo pochi di loro giunsero alla corte ducale di Monaco[44].

Solo verso gli eremiti agostiniani sembra esserci stata una particolare devozione, nel solco di una tradizione del casato resa manifesta da donazioni e privilegi che ponevano i conventi sotto la tutela del signore. Ne godettero le province dell'Ordine situate esclusivamente nelle terre d'origine di Baviera e nella città di Regensburg. Particolarmente stretto fu il rapporto con il convento di Monaco, il cui priore fu per lungo tempo il confessore dell'imperatore e dal 1330 anche cappellano di corte[45]. Tuttavia queste relazioni, la cui origine risale ad una devozione della famiglia, non raggiunsero mai ambiti politicamente rilevanti sotto il dominio di Ludovico il Bavaro sia come re sia come imperatore. Nessuno degli Agostiniani ebbe un ruolo

Studien, Abt. Hilfswissenschaften, 5), Kallmünz Opf. 1968, in particolare pp. 269 s.; A. SPRINKHART, *Kanzlei, Rat und Urkundenwesen der Pfalzgrafen bei Rhein und Herzäge von Bayern 1294 bis 1314 (1317). Forschungen zum Regierungssystem Rudolfs I. und Ludwigs IV.* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, Beihefte zu J.F. BÖHMER, *Regesta Imperii* 4), Köln 1986, *passim*; M. KAUFHOLD, *Gladius spiritualis. Das päpstliche Interdikt über Deutschland in der Regierungszeit Ludwigs des Bayern (1324-1347)* (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, 6), Heidelberg 1994, p. 59.

44 A. SCHÜTZ, *Der Kampf Ludwigs des Bayern gegen Papst Johannes XXII. und die Rolle der Gelehrten am Münchner Hof*, in H. GLASER (ed), *Wittelsbach und Bayern*, cit., pp. 388-397; M. DÖBEREINER, *Residenz- und Bürgerstadt. Münchens Weg zur relativen Selbständigkeit 1294 bis 1365*, in R. BAUER (ed), *Geschichte der Stadt München*, München 1992, pp. 61-96.

45 H. BANSA (ed), *Die Register der Kanzlei Ludwigs des Bayern*, München 1971, nn. 400, 495, 606 s., pp. 182, 227, 287; A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*, 6 parti (Cassiciacum, 36) Würzburg 1969-1975, I, p. 227; *ibidem*, III, pp. 91, 92, 178, 262; A. SPRINKHART, *Kanzlei, Rat und Urkundenwesen*, cit., pp. 336, 438; J. SCHMUCK, *Ludwig der Bayer und die Reichsstadt Regensburg. Der Kampf um die Stadtherrschaft im späten Mittelalter* (Regensburger Studien und Quellen zur Kulturgeschichte, 4), Regensburg 1996, pp. 283-86.

significativo nell'esercizio del potere, nessuno fu chiamato per missioni di carattere politico.

Per Ludovico il Bavaro gli Ordini mendicanti acquisivano invece importanza quando si trattava di muoversi contro le pene ecclesiastiche inflittegli da Giovanni XXII. In quei frangenti non solo numerosi conventi di Minori si allinearono alla posizione dell'imperatore, ma molti conventi degli altri Ordini mendicanti, in particolare gli Agostiniani, assicurarono l'assistenza spirituale ai seguaci di Ludovico. La linea di separazione non correva parallelamente all'appartenenza all'uno o all'altro Ordine, anche se i Domenicani assunsero una posizione per lo più intransigente contro di lui. Il comportamento dei conventi soggiaceva nella maggior parte dei casi a condizionamenti di carattere regionale, dovuti all'influenza dei signori alla quale spesso non potevano sottrarsi se non con gravi sacrifici. Il francescano Johann von Winterthur annotava con un certo compiacimento come i conventi del proprio Ordine disattendessero l'interdetto papale e manifestassero il loro appoggio a Ludovico il Bavaro. Wilhelm von Brederode scrisse perfino nella propria cronaca come tutti gli Ordini mendicanti in Germania su ingiunzione dell'imperatore celebrassero messe e tenessero funzioni, non rispettando i disposti papali. Le valutazioni di questo benedettino di sentimenti antiimperiali sono sostanzialmente errate, mostrando tuttavia quanto fosse largo il sostegno stimato a favore di Ludovico. Persino i Domenicani celebrarono spesso messe, come a Strasburgo, per esempio, dove solo successivamente nel 1339 mutarono posizione e seguirono le direttive papali, cosa che costò loro l'ostilità del consiglio, la cacciata dalla città ed un esilio di molti anni. Su tutto il territorio della signoria dell'arcivescovo di Treviri i Domenicani non osservarono le pene ecclesiastiche imposte dal papa. I rapporti di forza instaurati a livello regionale avevano comunque un'importanza maggiore della fedeltà alle alte gerarchie degli Ordini o al papato[46].

[46] F. BAETHGEN (ed), *Die Chronik Johanns von Winterthur*, cit., pp. 95 s., 100; C. PIJNACKER HORDIJK (ed), *Willelmi capellani in Brederode postea monachi et procuratoris Egmondensis Chronicon*, Amsterdam 1904, pp. 260 s.; *Heinrich von Diessenhofen, Chronik*, in J.F. BOEHMER (ed), *Fontes rerum Germanicarum*, IV, Stuttgart 1868, pp. 16-126, p. 71; G. MEYER VON KNONAU, *Deutsche*

L'imperatore aveva giudicato fosse di massima importanza la celebrazione di messe ed altre funzioni, sostenendo quei conventi che non si erano sottomessi all'interdetto. Concesse, infatti, il 12 giugno 1330 il privilegio della protezione imperiale ai conventi di Aquisgrana. Per converso Ludovico il Bavaro aveva in molti casi incoraggiato le città a cacciare quei Domenicani che avessero osservato l'interdetto pronunciato dal papa, così a Esslingen, Worms, Francoforte o Colmar. Ma anche tra i Domenicani poteva contare comunque su appoggi. Il 13 settembre 1328 diede piena procura all'italiano Emanuele Sementis de Albigana affinché evitasse che l'interdetto si imponesse tra i confratelli. In particolare il convento di Regensburg ebbe un peso notevole per l'imperatore; funzioni e cura pastorale anche per i laici non vennero mai interrotte in quella città dichiaratamente a lui sottomessa. Fautori e oppositori di Ludovico si scontravano anche all'interno di uno stesso convento, come a Costanza secondo il racconto di Heinrich von Diessenhofen. Il capitolo generale dell'Ordine condannò l'atteggiamento di molti confratelli e conventi che non si astenevano dal sostenere l'imperatore o che non si mantenevano neutrali[47].

Minoriten im Streit zwischen Kaiser und Papst. Zu Johann von Winterthur, in «Historische Zeitschrift», XXIX, 1873, pp. 241-53; pp. 64 s.; H.C. SCHEEBEN, *Zur Biographie Johann Taulers. Der Konvent der Predigerbrüder in Straßburg – Die religiöse Heimtat Taulers*, in E. FILTHAUT (ed), *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Geburtstag*, Essen 1961, pp. 37-74; H.-J. SCHMIDT, *Bettelorden in Trier*, cit., pp. 111-131; A. RÜTHER, *Bettelorden in Stadt und Land. Die Straßburger Mendikantenkonvente und das Elsaß im Spätmittelalter* (Berliner Historische Studien, 26, Ordensstudien, 11), Berlin 1997, pp. 241-246; M. KAUFHOLD, *Gladius spiritualis*, cit., pp. 147-167, 202-45.

[47] J. SCHWALM (ed), *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum inde ab a. MCCCXXV usque ad a. MCCCXXX* (MGH, *Constitutiones*, VI, 1) (d'ora in poi MGH, *Constitutiones*, VI), rist. Hannover 1982, nn. 496, 788, pp. 406 s., 665; H. BOOS (ed), *Urkundenbuch der Stadt Worms*, 3 voll. Berlin 1886-1893, II, n. 226, pp. 166 s.; A. WOLF (ed), *Urkundenbuch der Stadt Frankfurt im Mittelalter* (1349/52 - um 1500), Frankfurt a.M. 1969, II, n. 622, p. 472; B. REICHERT (ed), *Acta capitulorum, generalium ordinis Praedicatorum*, II (Monumenta ordinis Praedicatorum historica, 4), Roma 1899, p. 160; K.H. SCHÄFER, *Zur Geschichte der deutschen Dominikaner-Provinz im 14. Jahrhundert*, in «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte», XXII, 1908, pp. 146-153; O. BORNHAK, *Staatskirchliche Anschauungen und Handlungen am Hofe Kaiser Ludwigs des Bayern* (Quellen

Tanto fu importante lo schierarsi degli Ordini mendicanti nella controversia tra papato ed impero, ma anche l'acquisizione di alleati in una lotta che solo indirettamente, e quasi esclusivamente in Italia, fu combattuta con mezzi militari, tanto meno significativa fu la collaborazione di membri di tali Ordini alla corte di Ludovico il Bavaro.

Gli studiosi si sono occupati molto della cerchia dei consiglieri dell'imperatore provenienti dall'Ordine minorita. Non si può escludere che essi avessero avuto un ruolo determinante già prima della sua venuta in Italia tra il 1327 e il 1330. L'appello di Sachsenhausen del 1324, nel quale Ludovico il Bavaro sostenne le posizioni dei Francescani nella questione della povertà ritorcendolo contro Giovanni XXII, era stato peraltro formulato senza che vi avessero partecipato religiosi degli Ordini. È da ritenere piuttosto che la cancelleria imperiale, e soprattutto Ulrich Wild, avesse utilizzato delle bozze che circolavano negli ambienti ghibellini italiani, inserendole come sostrato per l'argomentazione dell'imperatore. È pur vero che a tutt'oggi non è stata fatta piena luce né si è trovata unanimità in merito alla storia del testo dell'appello di Sachsenhausen[48].

Soltanto dopo il rientro dall'Italia nel 1330 e dopo che parecchi frati minori dissidenti ebbero trovato rifugio alla corte di Monaco, cominciò l'epoca in cui singoli Francescani cercarono

und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit, 7/1), Weimar 1933, pp. 46 ss.

[48] J. SCHWALM (ed), *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum inde ab a. MCCCXIII usque ad a. MCCCXXIV* (MGH, *Constitutiones*, V) (d'ora in poi MGH, *Constitutiones*, V), rist. Hannover 1981, nn. 909 s., pp. 722-754; F. EHRLE, *Olivi und der «spiritualistische» Exkurs der Sachsenhäuser Appellation Ludwigs des Bayern*, in «Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», III, 1887, pp. 540-52; J. HOFER, *Zur Geschichte der Appellationen Königs Ludwigs des Baiern*, in «Historisches Jahrbuch», XXXVIII, 1917, pp. 486-531; F. BOCK, *Die Appellationsschriften König Ludwigs IV. in den Jahren 1323-24*, in «Deutsches Archiv», 4, 1941, pp. 179-205; A. SCHÜTZ, *Die Appellationen Ludwigs des Bayern aus den Jahren 1323/24*, in «Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung», 80, 1972, pp. 71-112; H.-J. BECKER, *Die Appellationen vom Papst an ein allgemeines Konzil. Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Köln - Wien 1988, pp. 87-93; M. KAUFHOLD, *Gladius spiritualis*, cit., p. 67.

di esercitare influenza su Ludovico il Bavaro e al contempo vennero da lui coinvolti nella elaborazione della sua concezione del potere e nella legittimazione di iniziative politiche. Non furono in grado tuttavia di scalzare mai dalla loro posizione le alte gerarchie dell'Ordine, insediate da Giovanni XXII e fedeli al papato; restarono dunque in minoranza. Per quanto significativi fossero gli scritti di un Michele da Cesena, un Bonagrazia da Bergamo o ancor di più di un Guglielmo Occam per la storia delle idee politiche e religiose[49], le loro opinioni ebbero ben scarsa ripercussione nella realizzazione concreta della politica imperiale. Tra le persone prossime all'imperatore quei Francescani erano considerati alla stregua di propagandisti; non partecipavano alla elaborazione e all'esecuzione di decisioni politiche. Il loro ruolo venne effettivamente sovrastimato già dai contemporanei; i papi intravvidero in loro dei nemici pericolosi e accusarono lo scomunicato imperatore di intrattenere relazioni con essi. Il fatto che avessero preso parte alla stesura di proclami procurò loro prestigio, in qualche caso celebrità, presso i seguaci, mentre tra i nemici incontrarono un'accanita opposizione; di fatto ebbero poche possibilità di fare concretamente politica.

I frati minori dissidenti guadagnarono maggiore influenza sugli eventi politici solo in seguito quando Ludovico il Bavaro, disperando di poter raggiungere la riappacificazione con il papato, si rivolse ai loro più illustri rappresentanti per spingerli a compilare scritti di tono polemico o a collaborare a progetti che non prendevano affatto in considerazione la prospettiva di un compromesso. Un testo, affisso nel dicembre 1328 al portale del duomo di Pisa e vergato da un anonimo minorita, giustificava la destituzione di papa Giovanni XXII con le determinazioni da questi assunte nella questione sulla povertà. Nel 1330 Michele da Cesena invocò un concilio; al testo era allegato un elenco di

[49] A.S. McCrade, *The Political Thought of William of Ockham, Personal and Institutional Principles* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 3/7), Cambridge 1974; J. Miehtke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969; J. Miehtke, *Ockhams Theorie des politischen Handelns*, in E. Mock - G. Wieland (edd), *Rechts- und Sozialphilosophie des Mitterlalters* (Salzburger Schriften zur Rechts- Staats- und Sozialphilosophie, 12), Frankfurt a.M. 1990, pp. 103-114.

testimoni tra cui molti confratelli compreso il padre guardiano del convento francescano di Monaco. Michele da Cesena stava cercando di imporsi all'interno dell'Ordine, voleva diffondere l'impressione di trovarsi al di fuori della comunità che una volta aveva guidato. In questo senso si giustificò in una missiva indirizzata a Gerardo da Odone, il nuovo generale dell'Ordine: egli non avrebbe agito come *persona privata*, ma per incarico del *verus ordus*. Al contempo egli ammoniva che non si lasciasse decidere a persone estranee all'Ordine sulle faccende interne, che i confratelli si tenessero lontani dalle adunanze, distaccandosi dalle cose del mondo. Cercava di passare sotto silenzio il proprio coinvolgimento nella politica e di difendere la propria legittimazione di «vera guida» del «vero Ordine» contro l'autorità del suo successore, omettendo intenzionalmente di ricordare il proprio impegno a favore di Ludovico il Bavaro. Gli avrebbe potuto nuocere, privando di basi la sua argomentazione[50].

In ogni caso i servigi degli Ordini mendicanti erano pur sempre richiesti quando si cercava la loro competenza nella formulazione di dichiarazioni programmatiche. Oltre ad una serie di memorie Bonagratia da Bergamo redasse lo scritto che, a nome di Ludovico il Bavaro con data 29 giugno 1334, venne indirizzato ai cardinali, chiedendo che venisse indetto un concilio generale. Michele da Cesena ed altri frati minori intervennero nella formulazione del programma imperiale *Fidem catholicam* del 1336, come ipotizzato già dai contemporanei. Due anni dopo Bonagrazia da Bergamo redasse un secondo appello per il concilio. Guglielmo Occam fu autore di trattati su trattati, cercò di legittimare nei principi la posizione dell'imperatore e difese dopo il 1342 il matrimonio del figlio di questi con la contessa del Tirolo[51]; tutti questi scritti non rappresentano però l'elaborazione

[50] W. PREGER, *Der kirchenpolitische Kampf unter Ludwig dem Baier und sein Einfluß auf die öffentliche Meinung in Deutschland*, München 1877, suppl. I, pp. 63-66.

[51] MGH, *Constitutiones*, VI, 1, cit., n. 437, pp. 350-361; E. STENGEL (ed), *Nova Alamanniae*, cit., I, nn. 218, 338, 522, pp. 121-27, 181 s., 341 ss.; S. RIEZLER (ed), *Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern*, Innsbruck 1891, nn. 1663 1671, p. 568, 572 s.; F. BAETHGEN (ed), *Die Chronik Johanns von Winterthur*, cit., pp. 156 s.; WILHELM VON

in nuce di concrete azioni politiche, che tali non sarebbero potute essere comunque, dal momento che l'imperatore era costantemente proteso a cogliere i vantaggi delle circostanze a breve termine e non si lasciava vincolare da testi programmatici. Ecco perché tutto ciò che veniva reso pubblico dai collaboratori più stretti dell'imperatore era certo importante per le sue ripercussioni all'esterno, per la legittimazione delle rivendicazioni imperiali, ma in ultima analisi irrilevante nei processi decisionali alla corte di Ludovico il Bavaro.

Quest'ultimo fu sempre pronto con coerenza a prendere le distanze dai Francescani del suo seguito. Già nel corso delle trattative per la riconciliazione con papa Giovanni XXII nel 1331 offerse di costringere all'obbedienza verso la cattedra papale Marsilio da Padova e i Minoriti dissidenti. In analoghe situazioni, ad esempio ancora nell'ottobre 1336 nei confronti di Benedetto XII, Ludovico ammise apertamente, come laico e *miles*, di non aver compreso nulla delle sottigliezze teologiche, di essere stato sviato e di essersi addentrato in argomenti sui quali non spettava a lui decidere. Tutto ciò che stava contraddicendo la vera fede sarebbe avvenuto senza la sua approvazione. Nelle istruzioni per le trattative scrisse di essere pronto a bandire Michele da Cesena, Bonagrazia da Bergamo e Guglielmo Occam, consegnandoli alla giurisdizione papale[52]. Ai dissidenti fran-

OCKHAM, *Consultatio de causa matrimoniali*, in WILHELM VON OCKHAM - H.S. OFFLER (edd), *Opera politica*, I, Manchester 1974, pp. 270-286; J. HOFER, *Zur Geschichte der Appellationen*, cit., pp. 488 s.; E.E. STENGEL, *Avignon und Rhens. Forschungen zur Geschichte des Kampfes um das Recht am Reich in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts* (Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit, 6/1), Weimar 1930, pp. 107-110, 153 s., 174-179; H.S. OFFLER, *Zum Verfasser der «Allegaciones de potestate imperiali» (1338)*, in «Deutsches Archiv», XLII, 1986, pp. 555-619, pp. 555, 558, 575, 616-619; J. MIEHTKE, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, cit.; M. KAUFHOLD, *Gladius spiritualis*, cit., p. 217; O. BORNHAK, *Staatskirchliche Anschauungen*, cit.; H.-J. BECKER, *Die Appellationen vom Papst an ein allgemeines Konzil*, cit., pp. 78-83.

[52] S. RIEZLER (ed), *Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte*, cit., n. 1841, pp. 637-640; S. RIEZLER, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiern*, Leipzig 1874, p. 84; A. SCHÜTZ, *Die Prokuratorien und Instruktionen Ludwigs des Bayern für die Kurie (1331-1345). Ein Beitrag zu*

cescani si voleva affibbiare il ruolo poco invitante di capro espiatorio. Non dipese da Ludovico il Bavaro se le cose andarono diversamente; per lui vi era qualcosa di più importante che darsi da fare per i minoriti presenti alla sua corte.

Per i motivi appena esposti non è giustificato supporre che Ludovico il Bavaro avesse avuto dei «consiglieri minoriti». Non è certamente il caso di dire che «i Minoriti guidarono la politica imperiale», come ha scritto Alois Schütz, e nemmeno che vi furono «continue lotte tra le parti», «differenze di opinione» e «progetti contrapposti», come affermato da Hilary Seton Offlers[53], semplicemente perché non esistette un «fronte dei Minoriti» di cui Ludovico avesse dovuto tener conto, da cui si fosse fatto consigliare o cui avesse addirittura concesso di partecipare alla programmazione delle proprie azioni. Attribuire, come fa Alois Schütz[54], la colpa delle «insensatezze politiche» e delle «azioni selvagge» dell'imperatore ad un gruppo di eruditi lontani dalle cose del mondo (cosa peraltro tutta da dimostrare), ai quali Ludovico avrebbe prestato ascolto e i cui consigli a volte avrebbe seguito, significa non attenersi alla realtà dei fatti. A ragione Jürgen Miethke mette in guardia dal presupposto che una istituzione o un gruppo ben organizzato di frati minori a corte avesse avuto parte nella politica imperiale[55]. Solo le congetture degli avversari presso la curia papale attribuirono ad una conventicola di dissidenti alla corte di Ludovico il Bavaro

seinem Absolutionsprozeß (Münchner Historische Studien. Abt. Geschichtliche Hilfswissenschaften, 11), Kallmünz 1973, pp. 33 ss., 56, 65 ss., 120 s., 265 ss., 310 ss.; H.O. SCHWÖBEL, *Der diplomatische Kampf zwischen Ludwig dem Bayern und der römischen Kurie im Rahmen des kanonischen Absolutionsprozesses 1330-1346* (Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit, 10), Weimar 1968, pp. 18, 48, 70.

[53] H.S. OFFLER, *Meinungsverschiedenheiten am Hof Ludwigs des Bayern im Herbst 1331*, in «Deutsches Archiv», XI, 1954-1955, pp. 191-206; A. SCHÜTZ, *Der Kampf Ludwigs des Bayern*, cit., pp. 388-397; alle stesse conclusioni era giunto J. HOFER, *Zur Geschichte der Appellationen Ludwigs des Baiern*, in «Historisches Jahrbuch», 38, 1917, pp. 486-453.

[54] A. SCHÜTZ, *Der Kampf Ludwigs des Bayern*, cit., p. 393.

[55] J. MIEHTKE, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, cit., p. 427.

quella consistenza numerica e quel dinamismo che in realtà non avevano avuto[56].

Il fatto che Ludovico il Bavaro avesse cambiato spesso posizione si può ben spiegare con le diverse aspettative e reti di rapporti che di volta in volta l'imperatore legò al proprio agire. L'atteggiamento altalenante tra l'alleanza con l'Inghilterra o con la Francia costituisce un precedente per la sua politica, che non ha bisogno di cercare giustificazioni nelle mutevoli influenze di presunti consiglieri appartenenti all'Ordine minorita[57].

È evidente invece il fatto che Ludovico il Bavaro mantenne rapporti di tipo strategico con i Minoriti che avevano trovato asilo presso di lui, ma non si lasciò influenzare da loro. Nel 1331, quando sembrò che si potesse giungere ad una intesa con papa Giovanni XXII, proibì ai Francescani dissidenti di proseguire la loro opera di propaganda contro il papa e la curia. Un anonimo trattatista dei frati minori si lamenta in tal senso, ammettendo così indirettamente la mancanza di incisività dell'azione sua e dei confratelli, che speravano di trovare nell'imperatore un alleato nella lotta che interessava le radici stesse dell'Ordine[58]. Né i Francescani né altri Ordini mendicanti furono presenti in maniera significativa tra gli inviati alla curia o presso altre corti, né in veste di mediatori delegati né tra coloro i quali contribuirono alla configurazione del potere amministrativo e finanziario.

[56] Numerosi sono gli scritti di Giovanni XXII in cui egli mette in guardia contro questi apostati, tra cui in quello del 6 giugno 1328 in JULIUS FICKER (ed), *Urkunden zur Geschichte des Roemerzuges Kaiser Ludwigs des Baiern*, Innsbruck 1865, n. 130, pp. 76-79. Così anche Benedetto XII, successore di Giovanni XXII al seggio apostolico, in un registro redatto agli inizi del 1339, nomina tra i crimini di Ludovico il sostegno a Francescani eretici presso la sua corte, cfr. E. STENGEL (ed), *Nova Alamanniae*, cit., I, n. 597, pp. 407 ss.

[57] H. THOMAS, *Ludwig der Bayer (1282-1347). Kaiser und Ketzer*, Regensburg 1993, pp. 298-337.

[58] W. PREGER, *Der kirchenpolitische Kampf unter Ludwig dem Baier*, cit., pp. 76-82; H.S. OFFLER, *Meinungsverschiedenheiten am Hof Ludwigs des Bayern*, cit., 191-206.

Vanno ricordate solo alcune eccezioni; ad esempio un francescano di nome Ardigino de Spino indicato come notaio imperiale, che però, aldilà della sua comparsa come testimone sugli appelli di Michele da Cesena, non risulta tra i nomi della ristretta cerchia dell'imperatore. Corrado da Osimo fu padre confessore dell'imperatore, ma anch'egli non ebbe un ruolo di particolare influenza politica. Importante è il fatto che furono i Minoriti a essere incaricati da Ludovico il Bavaro nel giugno 1334 di allacciare contatti segreti con un gruppo di cardinali riuniti intorno a Napoleone Orsini e oppositori di Giovanni XXII. Alla delegazione partecipò appunto il vescovo francescano Corrado da Osimo, confessore dell'imperatore; un altro frate minore, tale Walter, probabilmente membro anch'egli del seguito dell'imperatore, stabilì il contatto. Ludovico incaricò Bonagrazia da Bergamo di redigere la bozza di una risposta ai cardinali. Anche Napoleone Orsini si servì di un Minorita per far recapitare i suoi piani per la convocazione di un concilio generale quale istanza arbitrale[59].

Un'ulteriore eccezione, in questo caso di maggior peso, fu Heinrich von Talheim, l'unico francescano del seguito che avesse fatto parte della cerchia più intima dell'imperatore a corte, anche se solo per un breve periodo di tempo. Dal dicembre 1328 il suo nome è attestato come cancelliere o vicecancelliere nei documenti redatti da Ludovico il Bavaro, per lo più nelle formule di autenticazione sotto la dicitura *gerens officium cancellarii* o simili. Il suo incarico durante il viaggio in Italia dell'imperatore potrebbe aver piuttosto rappresentato volutamente una iniziativa temporanea. Hermann von Lichtenberg, fino ad allora titolare dell'ufficio, continuò a essere attestato come cancelliere. Per quanto inconsueta sia la presenza di un francescano all'ufficio di cancelliere dell'imperatore, tale promozione bene si inquadra nella politica di Ludovico nel periodo tra 1328 e 1331, quando

[59] S. RIEZLER (ed), *Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte*, cit., n. 1671, p. 572; E. STENGEL (ed), *Nova Alamanniae*, cit., 1/1, n. 338; S. RIEZLER, *Die literarischen Widersacher der Päpste*, cit., p. 85; S. RIEZLER, *Geschichte Baierns*, Gotha 1880, II, p. 533; O. BORNHAK, *Staatskirchliche Anschauungen*, cit., p. 37; H.-J. BECKER, *Die Appellationen vom Papst an ein allgemeines Konzil*, cit., pp. 96 s.

si fece proclamare imperatore dal «popolo romano» e poco dopo insediò un francescano romano come antipapa, ottenendo l'appoggio dei dissidenti francescani. Solo in questa fase di estrema tensione ideologica nello scontro tra impero e papato apparve opportuno cooptare Heinrich von Lichtenberg tra i collaboratori più stretti; la decisione scaturì da una congiuntura fuori dall'ordinario. Lichtenberg proveniva dalla stessa Baviera dell'imperatore, aveva studiato teologia a Parigi ed era stato eletto nel 1316 ministro provinciale dell'Alta Germania. Nella questione della povertà aveva sostenuto la posizione di Michele da Cesena. L'atteggiamento critico nei confronti del papato e la familiarità con il casato dei duchi di Baviera furono la combinazione giusta per raccomandarlo affinché l'imperatore gli affidasse importanti compiti politici. Sia in documenti imperiali sia nelle notizie di fonti non ufficiali viene definito suo *familiarius*[60]. La sua influenza scemò però in un tempo molto breve; all'inizio del 1334 autenticò per l'ultima volta un documento imperiale, dopodiché decadde definitivamente andando a occupare la posizione che altrimenti era riservata ai frati minori del seguito, quella di propagandista e interprete delle aspirazioni dell'imperatore. Nel 1338 Heinrich von Talheim redasse, insieme a Michele da Cesena, l'appello contro la curia e il papa Benedetto XII, ma poco tempo dopo si sottomise al papa, escludendosi così dalla cerchia dei collaboratori dell'imperatore[61]. Tuttavia ancora sul finire del 1339 il legato della curia Arnaldo da Verdalle richiedeva che Ludovico prendesse le distanze da Heinrich von Talheim[62].

Anche se i Minoriti al seguito dell'imperatore non ebbero la possibilità di esercitare grande influenza, essi non dovettero temere di essere abbandonati o addirittura consegnati agli sgherri degli incaricati papali fintantoché rimanevano senza successo i tentativi di conciliazione tra papa e imperatore. Le offerte di

[60] F. BAETHGEN (ed), *Die Chronik Johanns von Winterthur*, cit., p. 96.

[61] K. EUBEL, *Geschichte der oberdeutschen Minoritenprovinz*, Würzburg 1886, pp. 52, 102, 268; E.E. STENGEL, *Avignon und Rhens*, cit., pp. 98 s.; H. BANSA, *Studien zur Kanzlei Kaiser Ludwigs des Bayern*, cit., pp. 234-239.

[62] E. STENGEL (ed), *Nova Alamanniae*, cit., I, n. 597, pp. 407 ss.

Ludovico il Bavaro alla curia non trovarono mai realizzazione. Per questo non si riuscì mai ad eseguire gli ordini della curia papale, facendo prigionieri e consegnando alla curia stessa coloro che tra gli Ordini mendicanti si fossero dimostrati chiari seguaci di Ludovico e nemici della fede. Anche Franz von Kaiserslautern, che avrebbe dovuto essere incarcerato su ordine di Giovanni XXII nel febbraio 1321, non subì costrizioni, alla stregua dei Minoriti dissidenti a Monaco e del carmelitano Daniel von Wichterich, per il quale erano già stati comandati gli arresti nel 1338[63].

Nonostante le polemiche, nonostante l'importanza che la curia papale attribuì proprio ai presunti consiglieri di Ludovico il Bavaro provenienti dall'Ordine dei Minori francescani, e nonostante la grande eco suscitata nelle cronache dell'epoca dal passaggio di illustri oppositori del papa alla corte di Monaco, il peso avuto dai Francescani e da esponenti degli altri Ordini mendicanti al seguito dell'imperatore è da ritenersi minimo. Se e quando essi assunsero un ruolo attivo negli affari politici, come nel caso di Heinrich von Talheim, si trattò di eventi episodici come conseguenza di congiunture di breve termine, nelle quali Ludovico il Bavaro si attendeva un rafforzamento della propria posizione da una insolita alleanza con i Francescani dissidenti. Le speranze vennero frustrate. Il fallimento dell'antipapa Niccolò V[64] mostrò fin troppo apertamente che la legittimità dei papi ad Avignone non poteva essere incrinata. Appoggiare la sovranità imperiale sui Francescani dissidenti si dimostrò un'operazione poco promettente.

Il confronto con la corte di Enrico VII illumina sulla minore importanza degli Ordini mendicanti presso quella di Ludovico IV. Diversamente da quanto avvenne per i suoi predecessori, essi vennero cooptati solo in via eccezionale come inviati, raramente

[63] S. RIEZLER (ed), *Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte*, cit., n. 236, 272, pp. 127 s., 142 s.; V.V. SAUERLAND (ed), *Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem vatikanischen Archiv*, 7 voll. (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 23), Bonn 1902-1913, I, n. 2358.

[64] G. MOLLAT, *Les papes d'Avignon (1305-1378)*, Paris 1964[10], pp. 340 ss.

ottennero l'incarico di mediatori e solo per brevi periodi furono attivi a corte come consiglieri. Le poche eccezioni non possono cambiare il quadro di una generale distanza di questi dagli eventi politici alla corte imperiale. Per quanta risonanza sollevasse l'attività dei minoriti che trovarono accoglienza a Monaco, la loro presenza rimase, vista dalla corte imperiale stessa, marginale. Non furono in grado di liberarsi del ruolo di personaggi 'esotici', rimasero esclusi dalla preparazione e dalla esecuzione di operazioni politiche, non condivisero i segreti del potere e solo di rado godettero di un accesso privilegiato all'imperatore. Soprattutto quando non si trattò di illustrare le rivendicazioni imperiali con punte polemiche, ma di mirare a una riconciliazione con i papi di Avignone attraverso compromessi e trattative, i frati minori si dimostrarono del tutto inadatti a delineare la politica imperiale. Subentrarono allora collaboratori dell'imperatore non compromessi dal punto di vista politico e religioso, esperti con cognizioni giuridiche quali Marquard von Randbeck, Eberhard von Tumnau e Ulrich Hofmaier[65]. Gli Ordini mendicanti divennero sempre meno indispensabili con il ridursi del vantaggio rappresentato dalla loro istruzione rispetto ad altri ecclesiastici, ma anche rispetto ai laici. La maggiore diffusione degli studi universitari e delle possibilità di carriera che si offrivano ai laureati al servizio della politica, anche presso la corte imperiale, ridussero progressivamente la presenza degli appartenenti a tali Ordini, la cui formazione, orientata al sapere teologico, non li rendeva adatti a compiere missioni politiche su mandato imperiale. Saper formulare posizioni di principio fondate dal punto di vista teologico e aperte al compromesso non era più sufficiente per poter lavorare in politica con disinvoltura, anzi era piuttosto d'impaccio quando erano richiesti tatticismo e duttilità. Specialisti che avevano acquisito conoscenze giuridiche erano meglio dotati per tutelare gli interessi dei loro signori, fossero anche quelli di un imperatore come Ludovico il Bavaro. Non entravano nel novero di tali esperti i membri degli Ordini mendicanti perché il loro ideale di povertà e la loro missione

[65] S. RIEZLER (ed), *Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte*, cit., nn. 1748, 1748 a, 1759, 1806 s., 1843, 2167, pp. 592 s., 597 ss., 616 s., 655, E. STENGEL (ed), *Nova Alamanniae*, cit., 2/2, nn. 15534-15540, pp. 834-866.

religiosa si contrapponevano allo studio del diritto. I laureati delle facoltà giuridiche andavano acquisendo sempre maggiore rilievo[66].

3. *L'imperatore Carlo IV*

La tendenza a togliere progressivamente importanza agli Ordini mendicanti presso la corte imperiale proseguì sotto Carlo IV. Agli inizi del suo impero nel 1346 infatti egli ingaggiò soprattutto persone che erano già state a servizio della casa di Lussemburgo. Tra di loro non vi erano però esponenti degli Ordini mendicanti[67]. Indicativo fu il suo modo di agire quando avvicendò nel 1365 il carmelitano Daniel von Wichterich, protetto dal prozio Baldovino di Treviri e uomo del seguito di quest'ultimo, nonché vescovo di Verdun dal 1342, sostituendolo attraverso designazione papale con un candidato ben più idoneo, appartenente al clero secolare[68].

Il fatto che gli Ordini mendicanti fossero lontani dalla corte del signore non significava certo che Carlo IV avesse preso le distanze dai loro ideali religiosi. Le donazioni largamente distribuite dall'imperatore tornarono a vantaggio anche dei loro quattro Ordini. In numerosi documenti Carlo IV confermò i loro diritti, cercò di proteggerli dalle persecuzioni anche da parte del clero diocesano, prospettò loro delle agevolazioni e promise la protezione del re. Tuttavia non vi è traccia di una preferenza accordata agli Ordini mendicanti, che non furono coinvolti né nell'organizzazione delle cerimonie riguardanti la

66 P. MORAW, *Grundzüge der Kanzleigeschichte*, cit.; dello stesso autore, *Räte und Kanzlei*, cit., e *Der Lebensweg der Studenten*, in W. RÜEGG (ed), *Geschichte der Universität in Europa*, I: *Mittelalter*, München 1993, pp. 225-254; D. BERG, *Armut und Wissenschaft*, cit.; I. MÄNNL, *Die gelehrten Juristen in den deutschen Territorien im späten Mittelalter*, Diss. phil., Gießen 1987, pp. 4-12, 36-39.

67 P. MORAW, *Räte und Kanzlei*, cit.; F. BURGARD, *Familia archiepiscopi*, cit.

68 H.J. SCHMIDT, *Politisches Handeln und politische Programmatik*, cit., pp. 147 ss.

devozione del sovrano né per la venerazione dei santi, particolarmente incoraggiata da Carlo IV. Essi rientravano piuttosto senza particolare distinzione tra i destinatari di una politica verso le istituzioni religiose che mirava a incentivare tutte le forme di vita regolare. Sembra che solo per questi motivi gli Ordini mendicanti fossero in contatto con la corte di Carlo IV, non volendo egli tralasciare nulla e nessuno nella *vita religiosa*, sia per celebrare, in modo efficace per l'opinione pubblica ma anche mirato alla redenzione, una devozione eccessiva anche dal punto di vista quantitativo, sia per dotare al contempo la residenza, Praga, di tutte le forme regolari allo scopo di rafforzarne la centralità e di portare la corte nel cuore della vita della Chiesa[69]. Tra gli Ordini mendicanti gli eremiti agostiniani sembrano essere stati quelli che maggiormente trassero beneficio dalle agevolazioni dell'imperatore. Potrebbe trattarsi di una casualità legata alle fonti, ma potrebbe essere anche indizio di una propensione, diffusasi all'epoca dell'Umanesimo, di vedere in sant'Agostino sia il garante dell'originale regola della devozione sia lo stimolo a confrontarsi con il patrimonio culturale dell'antichità. Ci furono contatti della corte con tale Ordine che teneva sempre molto alla devozione di Agostino e alla lettura dei suoi scritti. Johann von Neumarkt, cancelliere di Carlo IV e al pari del suo signore promotore dell'Umanesimo, fu particolarmente legato agli Agostiniani; ne fece venire alcuni in Boemia dall'Italia, dando inizio alla fondazione di conventi[70].

[69] P. MORAW, *Zur Mittelpunktfunktion Prags im Zeitalter Karls IV.*, in K.-D. GROTHAUSEN - K. ZERNACK (edd), *Europa Slavica – Europa Orientalis. Festschrift für Herbert Ludat* (Osteuropastudien d. Hochschulen d. Landes Hessen, I/100), Berlin 1980, pp. 445-489, 457 ss.; F. MACHILEK, *Praga caput regni*, in F.B. KAISER - B. STASIEWISKI (edd), *Stadt und Landschaft im deutschen Osten und in Ostmitteleuropa* (Studien zum deutschen Osten, 17), Köln - Wien 1982, pp. 67-125; J. HEMMERLE, *Karl IV. und die Orden*, in F. SEIBT (ed), *Kaiser Karl IV. Staatsmann und Mäzen*, München 1978², pp. 301-304; K. ELM, *Les ordres monastiques, canonicaux et militaires en Europe du Centre-Est au bas moyen âge*, in *L'Eglise et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-Est et du Nord (14e-15e siècles)*, Actes du colloque organisé par l'École française de Rome, Rome 27-29 janv. 1986 (Collection de l'École française de Rome, 128), Roma 1990, pp. 165-86.

[70] J.F. BÖHMER (ed), *Regesta Imperii*, 8, Innsbruck 1877, nn. 1434, 1538, 1576, 1863, 3352, 3510, 3729, 3930, 3931, pp. 112, 122, 126, 148, 274,

Da loro ci si attendeva tanto scienza quanto cura delle anime. Nikolaus von Laun, per lunghi anni a capo della provincia dell'Alta Germania-Baviera, venne nominato da Carlo IV suo cappellano. Tenne la predica solenne in occasione del conferimento del pallio all'arcivescovo di Praga nel 1344. Insieme ad altri esponenti degli Ordini mendicanti fu uno dei primi professori della neonata università di Praga[71]. In realtà già i regnanti boemi del XIII secolo avevano sostenuto gli Agostiniani; Venceslao II li aveva chiamati a Praga nel 1265, ma questo suo atteggiamento non trovò seguito. Nonostante la palese stima di Carlo IV per gli Agostiniani, egli non figurò mai in prima persona come promotore di fondazione di conventi né favorì il loro Ordine a dispetto di altre comunità di regolari[72]. Gli Ordini mendicanti svolsero tutto sommato un ruolo di secondo piano a corte; solo di rado riuscivano ad avere contatti diretti con il sovrano. Tra i confessori di Carlo IV vi fu il domenicano Jan Morave, anch'egli tra i primi professori dell'università di Praga[73]. Gli Ordini mendicanti non raggiunsero comunque peso politico in Boemia alla corte di Carlo IV.

286, 303, 318; R. ARBESMANN, *Der Augustiner-Eremitenorden und der Beginn der humanistischen Bewegung* (Cassiciacum, 29), Würzburg 1965; K. ELM, *Mendikanten und Humanisten im Florenz des Tre- und Quattrocento. Zum Problem der Legitimierung humanistischer Studien in den Bettelorden*, in O. HERDING - R. STUPPERICH (edd), *Die Humanisten in ihrer politischen und sozialen Umwelt* (Kommission für Humanismusforschung. Mitteilungen, 3), Boppard 1976; J. KLAPPER, *Johann von Neumarkt* (Erfurter theologische Studien, 17), Erfurt 1964; J. BUYNOCH, *Johann von Neumarkt als Briefschreiber*, in F. SEIBT (ed), *Kaiser Karl IV. und sein Kreis* (Lebensbilder zur Geschichte der böhmischen Länder, 3), München 1978, pp. 67-76; C. VASOLI, *Il concetto di Renascentia nelle prime generazioni umanistiche*, in U. ECKER - C. ZINTZEN (edd), *Saeculum tamquam aureum*, Internationales Symposion zur italienischen Renaissance des 14. bis 16. Jahrhunderts, Mainz 17.-18. September 1996, Hildesheim 1997, pp. 39-57.

[71] J. HEMMERLE, *Karl IV. und die Orden*, cit.

[72] M. GERWING, *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters* (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, 57), München 1986, pp. 84 ss.

[73] F. KAVKA, *Die Hofgelehrten*, in F. SEIBT (ed), *Kaiser Karl IV. Staatsmann und Mäzen*, cit., pp. 249-253, qui p. 250.

In qualità di padre spirituale, studioso e autore di opere letterarie Carlo IV appoggiò singoli frati degli Ordini mendicanti. Diversamente da quanto era avvenuto sotto Ludovico il Bavaro la cosa non ebbe il carattere di una presa di posizione politica, non ebbe punte polemiche, non fu collegata ad alcuna apologia del potere del sovrano. Il fulcro della loro attività risiedeva nell'interpretazione degli scritti, nella quotidiana cura delle anime e nell'opera degli storici. La traduzione in ceco delle Sacre Scritture su iniziativa di Carlo IV fu probabilmente un'opera collettiva di alcuni Domenicani[74]. Un altro domenicano, Johann Dambach, scrisse una *Exhortatio ad Carolum IV*, una memoria in cui metteva in guardia sia dal sommario e indifferenziato uso di comminare pene ecclesiastiche, sia da una eccessiva devozione delle reliquie, praticata anche dallo stesso imperatore. Johann Dambach in quelle pagine, redatte presumibilmente intorno all'anno 1348, assegnava al re la missione di intervenire per la salvezza della Chiesa e per la redenzione di molti credenti, vedendo in lui il futuro condottiero di una crociata contro i Turchi[75].

Il fiorentino Giovanni da Marignola, la cui presenza alla corte di Praga è attestata dal 1355, redasse una cronaca della Boemia su incarico di Carlo IV. Il prologo dell'opera definitiva celebra il re come tale e come promotore dell'opera, presentando l'estensore come suo servitore. Il fatto che Giovanni da Marignola fallisse nella sua impresa e che, possedendo poche conoscenze sulla Boemia, copiasse nella propria molti passi della cronaca di Cosma di Praga e che inoltre si perdesse in molte digressioni, non inficia il mecenatismo di Carlo IV, di cui godettero tra gli altri anche gli Ordini mendicanti[76].

[74] F. KAVKA, *Die Hofgelehrten*, cit., p. 250.

[75] A. AUER, *Eine verschollene Denkschrift über das große Interdikt des 14. Jahrhunderts*, in «Historisches Jahrbuch», XLVI, 1926, pp. 523-549; F.J. WORSTBROOCK, *Johannes von Dambach*, in K. RUH (ed), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, IV, Berlin - New York 1983, pp. 571-578; M. KAUFHOLD, *Gladius spiritualis*, cit., pp. 255-258.

[76] A.-D. VON DEN BRINCKEN, *Die universalhistorischen Vorstellungen des Johann von Marignola OFM. Der einzige mittelalterliche Weltchronist mit Fernostkenntnis*, in «Archiv für Kulturgeschichte», IL, 1967, pp. 297-339.

Carlo IV fu promotore dell'erudizione e dell'attività letteraria, e anche gli Ordini mendicanti ne fruirono, ma i loro contatti con la corte si mantennero distanti dalla sfera politica. Furono per lo più destinatari di donazioni, di incentivi alla produzione letteraria, divennero docenti all'università di Praga e si occuparono della cura spirituale a corte. Anche durante il regno di Carlo IV continuarono a rimanere esclusi dai segreti del potere. Quando furono investiti di uffici a corte, ricoprirono cariche onorarie o ecclesiastiche[77].

Poche furono le eccezioni, una delle quali è attestata all'inizio dell'impero di Carlo IV, in una situazione in cui la sovranità era incerta in quanto i sostenitori del defunto Ludovico il Bavaro rappresentavano ancora dei nemici potenti e il nuovo imperatore aveva appena iniziato a costituire il suo personale di corte, attingendo a cerchie che avevano servito la dinastia di Lussemburgo; una fase, dunque, di inizio incerto e di prudenti esperimenti. A un domenicano, presumibilmente il già ricordato Johann von Dambach, fu affidata una missione presso la curia di Avignone nell'estate del 1348. L'incarico era quello di aggiornare Clemente VI sulle trattative del re con i figli ed i seguaci di Ludovico il Bavaro, di indurlo a cancellare le pene ecclesiastiche a carico di questi ultimi in base ad eventuali accordi e di scandagliare in generale in che misura la curia papale avrebbe sostenuto una composizione. Deludenti i risultati che ne riportò. Clemente VI si ostinava in una inflessibile persecuzione di tutti coloro che avevano allora sostenuto Ludovico il Bavaro, e rifiutava di mutare atteggiamento. La constatazione che in quel momento, a causa del dilagare dell'epidemia di peste che aveva mietuto molte vittime tra i cardinali, ottenere udienze alla curia e quindi attendersi un cambiamento nella sua politica fosse difficile, avrebbe dovuto ammorbidire la recisa negatività della risposta[78]. Sia che fosse dipeso dall'insuccesso di quella missione

[77] J.F. BÖHMER (ed), *Regesta Imperii*, 8, cit., n. 3126, p. 256; Ergänzungsband, Innsbruck 1889, n. 7001, p. 731.

[78] MGH, *Constitutiones*, VIII, nn. 638 s., pp. 644 s., J.F. BÖHMER (ed), *Regesta Imperii*, 8, cit., n. 6533; JOHANNES NAUCLERUS, *Chronographia*, II, Tübingen 1516, f. 254v; A. AUER, *Eine verschollene Denkschrift*, cit.; H. DENIFLE, *Magi-*

o dalle già accennate carenze nell'attività politica degli Ordini mendicanti, sta di fatto che questi ultimi non vennero più chiamati da Carlo IV per simili incarichi. In seguito, consolidatosi il suo potere, gli Ordini mendicanti rimasero esclusi da compiti di carattere politico.

Non porta a rivedere l'affermazione che gli Ordini mendicanti a corte rimasero distanti dagli eventi politici nemmeno il fatto che un agostiniano, Egidio Boni, soggiornasse alla corte di Carlo IV durante il viaggio per l'incoronazione a Roma, tra 1354 e 1355, sostenesse le richieste di quest'ultimo alla curia di spostare la sede del patriarcato di Aquileia a Udine e nel 1354 fosse incaricato delle trattative con la città di Pisa. Il suo impiego derivava dalla posizione di vescovo di Vicenza, non dalla sua appartenenza all'ordine. Egli era già entrato in carica su nomina papale nel 1348. A quell'epoca non si segnala nessuna sua attività di rilievo all'interno o a favore degli agostiniani. Il rapporto con Carlo IV era stato favorito piuttosto dal suo metropolita, il patriarca di Aquileia, e da Nicola di Lussemburgo, membro della dinastia. Egidio Boni fu successivamente impegnato in missioni per conto del papa sia presso Carlo IV sia presso Ludovico re d'Ungheria, senza che con ciò possa derivarne un vero legame con la corte imperiale[79].

Un ruolo più attivo nelle relazioni con Carlo IV, come re e imperatore, anche se all'esterno dell'ambito di corte, si ebbe in seguito all'inquisizione contro gli eretici. Dalla curia papale essa fu delegata soprattutto ai Domenicani. Dopo il componimento del duro conflitto tra papato ed impero si creò per la prima volta in Germania la possibilità di procedere in maniera sistematica

ster Johann von Dambach (Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, 3), 1887, pp. 640-645.

[79] E. WERUNSKY, *Geschichte Kaiser Karls IV.*, III, Innsbruck 1892, pp. 244, 247, 263; G. MANTESE, *Memorie storiche della Chiesa vicentina*, III, Vicenza 1958, pp. 150-167; *Boni Egidio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XII, Roma 1970, pp. 73 ss.; E. WIDDER, *Itinerar und Politik. Studien zur Reiseherrschaft Karls IV. südlich der Alpen* (Forschungen zur Kaiser- u. Papstgeschichte des Mittelalters. Beihelfte zu J.F. BÖHMER, *Regesta Imperii*, 10), Köln 1993, pp. 162 s., 181.

contro i movimenti eretici. Gli inquisitori nominati dai papi potevano contare sul sostegno dell'imperatore. I domenicani Walter Kerlinger e Johannes Schadeland ottennero, a partire dagli anni Sessanta del XIV secolo, il suo salvacondotto; entrambi avevano il titolo di cappellani dell'imperatore. Anche Johann von Bolanden, già priore del convento domenicano di Treviri e dal 1359 inquisitore incaricato della persecuzione di begardi e beghine, fu cappellano dell'imperatore e munito del suo salvacondotto che era d'altronde necessario per vincere le resistenze delle comunità cittadine e dei signori contro l'inquisizione. Quando nel febbraio 1378 sia Johann von Bolanden che Carlo IV si trovarono a Treviri, l'imperatore intervenne nella polemica sulla legittimità dell'inquisizione, cercando di salvaguardarne l'opera da attacchi. La combinazione di potere sanzionatorio ecclesiastico e temporale avrebbe dovuto assicurare l'efficacia dell'inquisizione. Carlo IV si attivò persino per contrasti a livello locale, che videro frequentemente coinvolti gli inquisitori, senza per questo riuscire a fiaccare le resistenze anche di singole comunità cittadine. Egli vedeva negli eretici una minaccia soprattutto per il suo regno di Boemia. Le precise disposizioni contro di loro emanate tra il 1349 e il 1353 sotto la *Maiestas Carolina* ne sono una testimonianza. Come è noto quell'apparato legislativo naufragò per la resistenza della nobiltà boema, mentre singole disposizioni che ponevano gli inquisitori sotto la tutela imperiale, attribuivano loro un terzo dei beni confiscati ed esortavano clero, aristocrazia e comuni a sostenerli, furono ricomprese in documenti validi in tutto l'impero. Nonostante i contraccolpi si riuscì con l'aiuto di Carlo IV a rendere operativa per la prima volta l'inquisizione in tutta la Germania[80].

[80] J.F. Böhmer (ed), *Regesta Imperii*, 8, cit., n. 4759, 4761, pp. 394 s.; *Ergänzungsband*, cit., nn. 7284-7287, 7461 s., p. 758 s., 773; P. Fredericq (ed), *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, 3 voll., Gent - s'Gravenhage 1889-1906, I, n. 215; H.-J. Schmidt, *Bettelorden in Trier*, cit., pp. 98 s.; E.W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture*, New Brunswick 1954, pp. 557 ss.; A. Patschovsky, *Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen. Ein Prager Inquisitoren-Handbuch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 3), Berlin - New York 1975; A. Patschovsky (ed), *Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert* (MGH, *Quellen zur Geistesge-*

Uno degli inquisitori, Johannes Schadeland, raggiunse per intercessione dello stesso Carlo IV la carica di vescovo: nel 1359 dapprima a Kulm (attuale Chelmno, nella Prussia orientale), dove si trattenne per un tempo molto breve; nel 1363 ottenne la nomina papale a vescovo di Hildesheim, dove incontrò la resistenza del capitolo e nel 1365 infine, con una operazione di scambio in grande stile che coinvolse parecchie cattedre vescovili in Germania, divenne ordinario a Worms[81].

Diversamente gli esponenti degli Ordini mendicanti non avevano possibilità di andare a occupare cattedre vescovili. Il connubio, tipico in Germania, di ufficio ecclesiastico e signoria territoriale secolare li rendeva del tutto inadatti a inserirsi in una posizione decisiva dal punto di vista politico, redditizia anche in senso materiale e ambita dalla nobiltà. Le difficoltà con cui si dovettero misurare il domenicano Johannes Schadeland e, prima di lui, il carmelitano Daniel von Wichterich, e le loro sconfitte di fronte al clero secolare dominato dall'aristocrazia mostrano quanto scarse fossero le opportunità di aprirsi la strada verso posizioni di potere, basandosi soltanto su un alto grado di formazione o sulla consumata esperienza nell'amministrazione delle entrate ecclesiastiche, nella persecuzione degli eretici o nella familiarità con le procedure della curia, e questo perfino quando l'imperatore stesso con la sua protezione tentò di sostenere quelle carriere[82].

schichte des Mittelalters, 11), Weimar 1979; H. JIRECEK (ed), *Maiestas Carolina* (Codex iuris Bohemici, 2/2), Praga 1870, pp. 110 ss.; J. KEJR, *Die sog. Maiestas Carolina*, in B. FAHLBUSCH - P. JOHANNEK (edd) *Studia Luxemburgensia. Festschrift f. Heinz Stoob* (Studien zu den Luxemburgern und ihrer Zeit, 3), Warendorf 1989, pp. 79-122.

81 G. GIERATHS, *Johannes Schadeland O.P. als Bischof von Worms (1365-71)*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», XII, 1960, pp. 98-128.

82 G. SCHMIDT, *Die Bistumspolitik Karls IV. bis zur Kaiserkrönung 1355*, in E. ENGEL (ed), *Karl IV. Politik und Ideologie im 14. Jahrhundert*, Weimar 1982, pp. 74-120; W. HÖLSCHER, *Kirchenschutz als Herrschaftsinstrument* (Studien zu den Luxemburgern und ihrer Zeit, 1), Warendorf 1984; G. LOSHER, *Königtum und Kirche zur Zeit Karls IV.* (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, 56), München 1985.

Carlo IV non era più costretto del resto a ingaggiare membri degli Ordini mendicanti in qualità di amministratori, consiglieri o inviati. Un numero sempre maggiore di esperti, anch'essi ormai di formazione universitaria e dotati di conoscenze giuridiche, si rendeva disponibile nelle schiere dei chierici secolari, ma anche tra i laici. Con questo tipo di collaboratori Carlo IV poté sviluppare il suo sapere nell'esercizio del dominio. A tale scopo si giovò della cerchia di persone già disponibili e che si erano dimostrate affidabili al servizio del padre Giovanni e del prozio Baldovino di Treviri. Da questi ambienti uniti anche da legami parentali alcune figure ascesero rapidamente alle cariche di corte del re e poi imperatore Carlo IV[83]. Gli Ordini mendicanti, che alla corte di Enrico VII agli inizi del XIV secolo avevano assunto un ruolo così significativo, partecipando alle decisioni politiche e godendo della confidenza dell'imperatore, e che più tardi sotto il dominio di Ludovico il Bavaro avevano sviluppato una spettacolare attività di propaganda e di attestazione teorica dei diritti imperiali in generale e della posizione di quell'imperatore in particolare, si ritirarono sotto Carlo IV dagli ambienti politicamente rilevanti, anzi furono presenti a corte solo in numero ristretto. Questo non fu in prima istanza il risultato di una mutata mentalità religiosa, quanto piuttosto l'esito di mutate condizioni per l'esercizio della sovranità. L'accresciuta domanda di persone erudite a corte poteva essere soddisfatta solo con la diffusione di un sapere a livello universitario, alla quale Carlo IV partecipò direttamente fondando l'ateneo di Praga, senza per questo dover ricorrere a quegli Ordini[84]. Una

[83] L.E. SCHMITT, *Untersuchungen zu Entstehung und Struktur der «Neuhochdeutschen Schriftsprache»*, I: *Sprachgeschichte des Thüringisch-Obersächsischen im Spätmittelalter. Die Geschäftssprache von 1300 bis 1500* (Mitteldeutsche Forschungen, 36/1), Köln 1966; P. MORAW, *Grundzüge der Kanzleigeschichte Kaiser Karls IV.*, cit.; dello stesso autore, *Räte und Kanzlei*, cit.; F. BURGARD, *Familia archiepiscopi*, cit.; W. REICHERT, *Landesherrschaft zwischen Reich und Frankreich: Verfassung, Wirtschaft und Territorialpolitik in der Grafschaft Luxemburg von der Mitte des 13. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, 2 voll. (Trierer Historische Forschungen, 24), Trier 1993.

[84] P. MORAW, *Die Universität Prag im Mittelalter*, in *Die Universität zu Prag* (Schriften der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste,

tendenza che proseguì con Venceslao IV, figlio e successore di Carlo IV. Solo la presenza di un padre confessore francescano, Nicolò da Praga, è attestata per un breve periodo alla sua corte[85].

4. *Conclusioni*

Nel corso del XIV secolo si mostrarono con evidenza e ripetutamente gli ostacoli che si frapponevano a un più stretto coinvolgimento degli appartenenti agli Ordini negli affari politici. L'ideale di povertà, proprio degli Ordini mendicanti, per quanto corrotto in quel secolo, impedì loro di ottenere ricchezze e di moltiplicarle, inibendo così anche carriere in campo politico che rappresentavano qualcosa di più della semplice accettazione di incarichi. Se in questo senso anche nel tardo medioevo la signoria dipese essenzialmente dalla collaborazione di persone spinte a curare i propri interessi e a perseguire propri obiettivi e che sono da considerare piuttosto dei 'cogestori' che non degli incaricati, allora gli Ordini mendicanti furono in questo senso svantaggiati. All'interno di un Ordine era raramente possibile, a causa dei frequenti trasferimenti, individuare una rete di rapporti personali su un preciso territorio e con le corrispondenti strutture di signoria, che potesse tornare utile in ambienti esterni all'Ordine stesso. Gli avanzamenti all'interno della gerarchia dell'ordine avvenivano in condizioni diverse da quelle del servizio presso principi o re. Essendo una corte, anche quella imperiale, un sistema sociale costituito da un insieme strutturato di persone, rimanevano aperte solo poche opportunità per

7), München 1986, pp. 9-134; P. MORAW, *Die Prager Universitäten des Mittelalters. Perspektiven von gestern und heute*, in S. BURGHARTZ et al. (edd), *Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für Frantisek Graus*, Sigmaringen 1992, pp. 109-123.

[85] I. HLAVACEK, *Überlegungen zum Kapellanat am Luxemburgischen Hof unter Johann von Luxemburg, Karl IV. und Wenzel*, in W. PARAVICINI (ed), *Alltag bei Hofe*, 3. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Ansbach 28. Febr.-1. März 1992 (Residenzenforschung, 5), Sigmaringen 1995, pp. 83-109, 104.

una 'scalata' trasversale nella gerarchia[86]. Soltanto quei signori che disponevano di un apparato amministrativo e di personale insufficienti cooptavano a corte membri degli Ordini mendicanti. Tutto ciò riguardava, in effetti, solo le dinastie di personaggi in ascesa che erano state gettate nell'agone della grande politica in seguito all'elezione di un sovrano, ma senza una solida base amministrativa e senza essere sufficientemente esperti della gestione del potere. Solo in questa particolare congiuntura si aprivano per gli Ordini mendicanti opportunità di intervento. La maggior parte dei frati proveniva inoltre dalla terra natia del signore, veniva insomma reclutata all'interno dell'ambiente della sua signoria territoriale. Le opportunità di carriera per i membri degli Ordini mendicanti esistevano, ma erano rare; essi rimanevano isolati e non potevano appoggiarsi a una rete di relazioni. Quelle familiari, se anche non si interrompevano del tutto al momento dell'ingresso nell'Ordine, venivano comunque decisamente allentate. Amicizie maturate nel corso degli studi o la comune provenienza dagli stessi conventi non erano in grado di colmare il sostegno vicendevole dei legami familiari, a cui bisognava fare riferimento quando si doveva riuscire a imporsi in una società politica conflittuale e dominata dalla nobiltà. Le comunità dei Mendicanti regolari erano distanti dagli ambienti di corte, certamente più distanti degli ambienti legati alle città[87]. Non a caso solo molto di rado si trovavano esponenti dell'alta aristocrazia nelle fila degli Ordini mendicanti[88]. Povertà e politica si dimostrarono in ultima analisi due realtà contrapposte.

La situazione si sarebbe trasformata solo alla fine del medioevo. Le aspirazioni delle comunità di osservanza all'interno degli Ordini, che vennero sostenute sia da signori territoriali in Germania sia da regnanti nell'Occidente europeo, li portarono ad

[86] P. MORAW, *Personenforschung und deutsches Königtum*, in «Zeitschrift für historische Forschung», 2, 1975, pp. 7-16.

[87] Si vedano i contributi nel volume collettivo D. BERG (ed), *Könige, Landesherren und Bettelorden. Konflikt und Koopertation in West- und Mitteleuropa bis zur frühen Neuzeit* (Saxonia Franciscana, 10), Werl 1998.

[88] J.B. FREED, *The Friars and German Society in the 13th Century*, Cambridge 1977; K.-H. SPIESS, *Familie und Verwandtschaft*, cit.

avere più stretti contatti con le corti. E tali contatti, a differenza di quanto era avvenuto nel XIII secolo, erano originati non tanto dalla devozione personale di singoli esponenti della dinastia, per lo più donne, quanto piuttosto da legami istituzionali consolidati. Su questa base fu quindi possibile per le corti attingere alla riserva di risorse degli Ordini, e così si crearono quelle opportunità di carriera che fecero di un francescano, Francisco Ximenéz Cisnero, il più influente consigliere del re di Castiglia a cavallo dei secoli XV e XVI, ottenendo infine la cattedra arcivescovile di Toledo. Si creò così il lungo legame degli Asburgo con i Cappuccini, Ordine dell'osservanza francescana; così avvenne che anche singoli membri degli Ordini mendicanti partecipassero alla Riforma di ispirazione luterana o calvinista, iniziata o imposta dai signori territoriali[89].

Similmente a quanto occorso già sotto Enrico VII, tra il XV e il XVI secolo si fecero nuovamente sentire voci polemiche che intravedevano nei frati mendicanti un pericolo per la sovranità dei re, ritenuti degli intrusi che, una volta insediatisi a corte, avrebbero guardato al proprio tornaconto e si sarebbero dimostrati dei parassiti, profittatori della fiducia ingiustamente loro concessa[90]. La partecipazione degli Ordini mendicanti agli eventi politici li espose anzi ai sospetti ben più di quanto accadesse ad altri religiosi o al clero secolare. In fondo, ideale di povertà

[89] D. STIEVERMANN, *Württembergische Klosterreformen des 15. Jahrhunderts. Ein bedeutendes landeskirchliches Strukturelement des Spätmittelalters und ein Kontinuitätsstrang zum ausgebildeten Landeskirchentum der Frühneuzeit*, in «Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte», XLIV, 1984, pp. 65-103; D. STIEVERMANN, *Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg*, Sigmaringen 1989; W. ZIEGLER, *Reformation und Klosterauflösung. Ein ordensgeschichtlicher Vergleich*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (Berliner Historische Studien, 14, Ordensstudien, 6), Berlin 1989, pp. 585-614; M. SCHULZE, *Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation* (Spätmittelalter und Reformation, NF, 2), Tübingen 1991.

[90] C. ERICKSON, *The Fourteenth-Century Franciscans and their Critics*, in «Franciscan Studies», XXXV, 1975, pp. 107-135; XXXVI, 1976, pp. 108-147; G. HEGER, *Johann Eberlin von Günzburg und seine Vorstellungen über eine Reform in Reich und Kirche*, Berlin 1985.

e affari politici, disciplina dell'Ordine e vita di corte, ma anche voto di obbedienza e servizio al sovrano apparivano difficilmente compatibili, sollevando diffidenza tra i contemporanei. Tale incompatibilità non era data però, diversamente da quanto sostenevano i polemisti, dal fatto che i membri degli Ordini mendicanti avessero trascurato i propri ideali, avessero perseguito propri obiettivi politici, tradendo in questo modo i loro signori, ma al contrario dal fatto che la loro specificità, soprattutto il modo di adempiere al voto di povertà, impediva decisamente di accedere a patrimoni, potere e influenze e con ciò alla possibilità di agire politicamente.

Quando qualche membro degli Ordini mendicanti fu attivo a corte, ciò fu dovuto innanzitutto, nel corso del XIV secolo, alle carenze di un esercizio del potere che per mancanza di personale adeguato dovette ricorrere ai frati. Il risultato fu che, per il medioevo, essi rimasero per lo più esclusi dalla realtà della politica attiva. Per quanto questa conclusione cozzi con l'immagine di un frate che si muove con disinvoltura fuori dei conventi, curando rapporti a vario titolo con gente estranea all'Ordine e stringendo legami di diverso genere, le fonti consultate tratteggiano un quadro ben diverso. Le stesse significative attività che alcuni di loro svolsero nella costruzione di teorie politiche nel corso del XIII secolo e nella prima metà del XIV secolo possono aver portato a questa errata interpretazione degli esponenti degli Ordini quali figure politiche in contatto con le corti imperiali in Germania. Vi era però un grosso divario tra l'analisi teorica e l'agire concreto. Vero è che già i contemporanei supposero che un numero non ben precisato di frati intrattenessero rapporti con i potenti in vari modi, e spesso si sospettò che essi abusassero di questi contatti stretti e finanche personali con il loro signore. Si fece ricorso a quest'accusa soprattutto quando si esasperò il conflitto tra papato ed impero. Servì a scatenare una propaganda psicologica contro gli Ordini mendicanti e si trasformò in un sommario risentimento anticlericale, le cui argomentazioni furono in parte riprese dai riformatori del XVI secolo. Il coinvolgimento degli Ordini mendicanti nelle vicende politiche, per quanto scarse fossero state le sue ripercussioni, divenne un'argomentazione impiegata

volentieri nella polemica che, in ultima analisi, negò loro la legittimità[91]. A maggior ragione appare sorprendente il fatto che tale stereotipo contro i mendicanti abbia deformato fino ad oggi, persino nella storiografia moderna, l'immagine degli Ordini e della loro partecipazione all'attività politica.

[91] P.A. DYKMAN - H.A. OBERMAN (edd), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europa* (Studies in Medieval and Reformation Thought, 51), Leiden 1993.

L'ideale spirituale della vita monastica e la riforma forzata dei principi

Andreas Proles e l'osservanza degli Agostiniani tedeschi

di *Ralph Weinbrenner*

Andreas Proles fu per trent'anni al vertice della congregazione sassone degli Osservanti degli Eremiti agostiniani tedeschi. Nel 1473 venne eletto vicario generale di cinque conventi riformati in Sassonia; poco prima della morte, avvenuta nel 1503, riuscì a consegnare al successore Johann von Staupitz un gruppo di 27 conventi. L'unione sassone era divenuta la *congregatio Allemaniae*. Vi appartenevano anche conventi delle province dell'Ordine bavarese e renano-sveva. Questa ascesa fu certamente dovuta alla straordinaria personalità di Andreas Proles, alla sua passione per una rigorosa disciplina interna all'Ordine, alla sua determinazione ed energia, ma dipese in eguale misura anche dalla politica della curia e dei singoli signori territoriali. Andreas Proles poté porre mano pienamente alla costruzione della sua opera di riforma solo sul fondamento giuridico dei privilegi pontifici e grazie al sostegno del duca Guglielmo III di Sassonia († 1482).

Le esposizioni fatte fino ad oggi sulla storia degli Eremiti agostiniani tedeschi nel XV secolo[1] mettono assieme il movimento

Traduzione di Rossella Martini

[1] Fondamentale T. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz. Ein Beitrag zur Ordens- und Reformationsgeschichte*, Gotha 1879; ricco di documentazioni ma fondato su Kolde per quanto riguarda i giudizi essenziali A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, V: *Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden* (Cassiciacum, 26, 5), Würzburg 1974, in particolare pp. 381-523; cfr. R. WEINBRENNER, *Klosterreform im 15. Jahrhundert zwischen Ideal und Praxis. Der Augustinereremit Andreas Proles (1429-1503) und die*

dell'osservanza con gli sforzi per consolidare la congregazione. In quest'ottica il papato e il braccio secolare operarono all'interno dell'Ordine a favore dell'osservanza e contro le forze ostili alla riforma. Così facendo si è trascurato però il fatto che la volontà di attuare l'osservanza non era fissata su una unica forma organizzativa e che accanto alla congregazione vi furono altre promettenti vie per la riforma. In questa sede si analizzerà come l'intervento di quei poteri esterni all'Ordine abbia influito sull'osservanza agostiniana, non solo quindi sulla congregazione, ma sull'intero movimento dell'osservanza nella sua accezione più vasta. A seguire si illustrerà, sulla base della valenza spirituale della vita conventuale secondo Andreas Proles, come gli effetti di quell'intervento siano penetrati in profondità nella teologia. In tale contesto si renderà necessario tratteggiare le principali linee di pensiero dell'osservanza oltre i confini dell'Ordine.

1. *Andreas Proles e l'osservanza degli Agostiniani tedeschi*

Nato a Dresda nel 1429, Andreas Proles[2] studiò arti liberali all'università di Lipsia tra il 1446 e il 1451. Dopo aver conseguito il diploma entrò nel convento degli Agostiniani di Himmelpforten[3] nei pressi di Wernigerode. Riformato già nel 1430, questo convento fu uno dei centri più vivi dell'osservanza. Nel 1456 Proles conseguì a Perugia il dottorato in teologia, dopo aver trascorso due anni presso il locale ateneo dell'Ordine. Non si può purtroppo ricavare da alcun documento in che misura gli

privilegierte Observanz (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 7), Tübingen 1996, pp. 70 s.; una breve panoramica da altra prospettiva in D. GUTIÉRREZ, *Geschichte des Augustinerordens*, I, parte II: *Die Augustiner im Spätmittelalter 1357-1517*, Würzburg 1982, pp. 94-98 e 104-110.

2 I dati sulla biografia di Proles si basano essenzialmente su T. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation*, cit., pp. 96 ss., e A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, cit., pp. 407 ss. *Praerogativae religionis*, Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt di Halle (Saale), Qu. Cod. 87, ff. 142ra-167v; *De sunderliken gnade eynes geistliken leuendes*, Universitätsbibliothek Göttingen, Theol. 290, ff. 1-97.

3 Sulla storia del convento cfr. A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, cit., pp. 220-228.

anni trascorsi in Italia abbiano influito sulla sua concezione dell'osservanza. È del tutto probabile che la congregazione dell'osservanza lombarda del suo stesso Ordine avesse inciso molto su di lui[4]. Quando successivamente si impegnò a favore della riforma in Germania non si propose solo di rinnovare la fedeltà alla regola, ma anche, se non addirittura in via prioritaria, di costituire una congregazione il più possibile indipendente dalla gerarchia dell'Ordine.

Nella provincia sassone degli Agostiniani erano già state create da lungo tempo le corrispondenti basi giuridiche. Fin dall'anno 1437 papa Eugenio IV aveva garantito agli Osservanti sassoni il privilegio di eleggere autonomamente il proprio vicario[5], sottraendoli contemporaneamente alla giurisdizione del provinciale. Il generale dell'Ordine, Gerardo da Rimini, sembrerebbe aver addirittura partecipato alla promulgazione di quella bolla[6]. Allorché però, poco tempo dopo, un cardinale, legato in Germania, interpretò tali privilegi a favore degli Osservanti[7] derivandone concrete disposizioni, il superiore dell'Ordine dovette riconoscere che la sua autorità poteva essere aggirata. Con una mossa mirata riuscì ad arginarne provvisoriamente gli effetti, ma non fu certo in grado di eliminarli del tutto. Il testo della bolla

[4] Cfr. T. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation*, cit., pp. 106 s.; D. GUTIÉRREZ, *Geschichte des Augustinerordens*, cit., pp. 89-91, 97, 104-110.

[5] Testo della bolla *Immensa Apostolicae Sedis benignitas* del 5 novembre 1437, in A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, cit., p. 398, nota 1995; sull'interpretazione cfr. R. WEINBRENNER, *Klosterreform im 15. Jahrhundert*, cit., pp. 98-110.

[6] «Eugenius IV.: 5. XI. 1437: Archiepiscopo Magdeburgensi etc. mandat ut se informent, et, si vera invenerint exposita per Gerardum de Arimino, Piorem Glem, et nonnullos Provinciae Saxoniae de observantia domorum Vicarios et fratres OESA., statuta et reformationes quarundam domorum Provinciarum Saxoniae et Bavariae et Reni ...»; A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, cit., p. 398, nota 1995.

[7] La bolla redatta a Erfurt il 27 gennaio 1438 dal cardinale Giuliano Cesarini, legato pontificio, è riportata solo nel *mare magnum* di Nikolaus Besler; A. ZUMKELLER, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken* (Cassiciacum, 20), Würzburg 1966, n. 706. Indicazioni esaurienti sul contenuto in T. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation*, cit., pp. 82 s.

papale[8] concedeva comunque il diritto di eleggere il vicario a livello di singoli conventi, senza vincolarlo ad un livello superiore. Gerardo da Rimini richiamò tutti i vicari[9] e costrinse così gli Osservanti ad elezioni secondo il diritto canonico, partendo dal presupposto che ogni convento avrebbe scelto il proprio vicario. Ciò è quanto risulta chiaramente da una registrazione dell'8 novembre 1438, dove si parla in forma plurale dei «conventus illos in quibus instituti sunt vicarii per sedem apostolicam»[10]. Con questa interpretazione l'osservanza, forte di privilegi pontifici, veniva congelata allo *status* del 1437, al prezzo tuttavia della rinuncia da parte del generale dell'Ordine allo strumento più efficace per la promozione della riforma. L'insediamento di nuovi vicari, o addirittura la creazione di un vicariato provinciale, avrebbe subito attivato i privilegi pontifici; da strumento nelle mani dei superiori dell'Ordine sarebbe immediatamente diventato istituzione indipendente e ineliminabile.

Per oltre vent'anni l'unione degli Osservanti esistette più come possibilità che come realtà. La situazione mutò quando nel 1459, con Alessandro Oliva da Sassoferrato, fu eletto al vertice dell'Ordine un uomo che si pose con maggior disinvoltura nei confronti delle congregazioni[11]. Fu proprio Andreas Proles, diventato nel frattempo priore a Himmelpforten, a riconoscere quell'opportunità e a recarsi quindi subito a Roma; ed effettivamente riuscì a ottenere un rinnovamento dell'unione sas-

[8] «Item, ut fratribus ipsis de Observantia Provinciae Saxoniae concedant, quod eorum Vicario cedente vel decedente etc., alium Vicarium eligere possint ...»; A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, cit., p. 398, nota 1995).

[9] «Revocantur omnes vicarij et soli Provinciali committitur totius Provinciae cura reservatis statutis antiquarum constitutionum»; Bayerische Staatsbibliothek München, *Compendium ex registris gener. Archivi Generalis eorum, quae concernunt Provin. german. Ord. E.S.P. Aug. etc., Clm. 8423*, p. 453; cfr. A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, cit., p. 394, nota 1988.

[10] Bayerische Staatsbibliothek München, *Compendium ex registris*, cit., p. 453; cfr. A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, cit., p. 402, nota 2018.

[11] Cfr. D. GUTIÉRREZ, *Geschichte des Augustinerordens*, cit., p. 29.

sone[12]. La battaglia sui privilegi non era però ancora conclusa. I vertici provinciali, ma anche alcuni confratelli che per il loro orientamento riformista si devono comunque chiamare Osservanti[13], opposero una ferma resistenza. Anche i vertici dell'Ordine si opposero nuovamente all'unione sassone[14]. Alessandro Oliva, che vedeva con favore le congregazioni, fu elevato al soglio cardinalizio già un anno dopo. I suoi successori alla carica di generale non furono certo contenti di ereditare da lui quella situazione in Germania. Solo nel 1473 tutti gli ostacoli vennero eliminati[15] e poté cominciare la scalata della congregazione, di cui si è detto sopra.

[12] Testo della relativa annotazione nel registro generale del 26 novembre 1459, in A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, cit., p. 408, nota 2039.

[13] Secondo indicazioni fornite da Proles (nella lettera al duca Guglielmo di Sassonia del 10 aprile 1475; T. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation*, cit., p. 417) la mente degli oppositori fu Giovanni Sartoris, docente all'istituto superiore dell'Ordine a Magdeburgo e, in seguito, vicario generale del convento di Osnabrück, e tuttavia non appartenente alla congregazione. Sartoris aveva comunque uno stile di vita analogo a quello degli Osservanti (cfr. A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, cit., p. 70). Si recò a Roma e ottenne dal papa la revoca dell'autorizzazione a eleggere il generale dell'Ordine. Subito tutti i conventi soggetti al privilegio, tranne Himmelpforten, si sottomisero nuovamente all'autorità del provinciale. Non vi è alcuna prova a sostegno del fatto che questa misura avrebbe significato un allontanamento dal *modus vivendi* dell'osservanza. Il fatto dimostra invece chiaramente come Sartoris non fosse solo nel rifiuto della via separatistica, e avesse agito piuttosto nella direzione auspicata dalla maggioranza degli Osservanti della provincia sassone.

[14] Il capitolo generale di Pamiers tolse a Proles nel 1465 i conventi di Magdeburgo e Himmelpforten, che mise nuovamente sotto il controllo della provincia (*ibidem*, p. 410, nota 2052). Il protettore dell'Ordine incaricò il provinciale della Sassonia di arrestare Proles (A. ZUMKELLER, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens*, cit., p. 297), ma questi mostrò apertamente la sua riluttanza a catturare il vicario: «... quod tamen usque nunc minime factum est ...» (*ibidem*), per cui il generale dell'Ordine Guglielmo Becchi si vide costretto a intervenire di persona. Nel novembre 1466 sottopose il convento sassone di Würzburg al vicariato del provinciale bavarese Johannes Ludowici (*ibidem*, pp. 296 s.) per obbligare il provinciale sassone a procedere contro Proles.

[15] Per una ricostruzione degli avvenimenti cfr. R. WEINBRENNER, *Klosterreform im 15. Jahrhundert*, cit., pp. 117-125.

2. *I privilegi papali e le loro ripercussioni*

La fisionomia della riforma degli Agostiniani in Germania fu caratterizzata a lungo dalla bolla del 1437. Il papato era intervenuto nell'evoluzione dell'Ordine a spese dei vertici dello stesso; aveva garantito privilegi scavalcando il generale e facendo poi sviluppare questi presupposti giuridici attraverso l'opera di cardinali legati[16]. Questa fu l'occasione che si offrì per conseguire successi apprezzabili sul terreno della *causa reformationis*. A fronte di un atteggiamento spesso riluttante all'interno dei concili si poteva qui dimostrare concretezza e competenza. Contemporaneamente era lecito aspettarsi da una congregazione favorita dalla curia, fedeltà e compattezza nei confronti di un papato che si stava nuovamente rafforzando[17].

La conseguenza diretta di questo intervento nella riforma degli Agostiniani tedeschi fu il dissolversi di un approccio alla riforma estremamente promettente. Fino al 1437 i generali dell'Ordine Agostino Favaroni[18] e, con maggior decisione, Gerardo da Rimini[19] si erano preoccupati di incoraggiare in prima persona l'osservanza in Germania[20]. La situazione si fece particolarmente favorevole quando Gerardo da Rimini si trattenne al concilio di Basilea, potendo da lì guidare la riforma. Un approccio[21]

[16] Decisivo fu, il 25 luglio 1467, l'intervento del vescovo di Augusta, Petrus von Schaumberg. La bolla da lui emanata, alla base dell'ampliamento della congregazione in Sassonia, è riportata in E. JACOBS, *Urkundenbuch der Deutschordens-Commende Langeln und der Klöster Himmelpforten und Waterler*, Halle 1882, n. 94, 168.

[17] Cfr. K. WALSH, *Papsttum und Ordensreform in Spätmittelalter und Renaissance. Zur Wechselwirkung von zentraler Gewalt und lokaler Initiative*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (Berliner Historische Studien, 14 Ordensstudien, IV), Berlin 1989, pp. 411-430, in particolare p. 417.

[18] Cfr. D. GUTIÉRREZ, *Geschichte des Augustinerordens*, cit., pp. 26 s.

[19] *Ibidem*, p. 28.

[20] Cfr. A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, cit., pp. 391-395.

[21] Sulle caratteristiche della «riforma dei generali» cfr. R. WEINBRENNER, *Klosterreform im 15. Jahrhundert*, cit., pp. 86-92.

dunque con importanti punti di forza: innumerevoli strumenti organizzativi e disciplinari che potevano essere messi in campo per far trionfare la riforma ed assicurarne la riuscita. Il generale poteva opportunamente autorizzare l'intervento da parte di autorità temporali; poteva far intervenire vicari per rendere efficace la sua autorità *in loco*; poteva inoltre scorporare un gruppo di conventi dalla provincia per tutelarne l'osservanza, pur mantenendo in linea di principio intatta la provincia come struttura organizzativa dell'Ordine. L'intervento di vicari avrebbe dovuto rimanere una circostanza eccezionale, limitata nel tempo. Il germoglio dell'osservanza avrebbe dovuto essere protetto fino a quando non fosse stato sufficientemente forte per imporsi all'interno della provincia. Gli Osservanti agostiniani spagnoli[22], ma anche Domenicani tedeschi della provincia «Teutonia»[23], riuscirono per questa strada a conquistare gradualmente il predominio. In entrambi i casi alla fine fu possibile riunire le due fazioni in un'unica provincia sotto la guida degli Osservanti.

La caratteristica decisiva di questo approccio consisteva nel fatto che tutte le iniziative ricadevano sotto il controllo del generale, o perlomeno necessitavano del suo benestare. Egli rimaneva la figura unificatrice tra i membri dell'Ordine riformati e quelli non riformati. Entrambe le parti si potevano rivolgere a lui come istanza d'appello. Il generale gettava sul piatto della bilancia la sua autorità sia in favore dell'osservanza che per l'unità dell'Ordine.

Dopo il 1437 questi promettenti inizi subirono una battuta d'arresto. Il vertice dell'Ordine continuò a sostenere la riforma, ma tale istanza doveva essere ora presa in considerazione dai ben più inerti organi alla guida delle province[24]. Non si poteva più

[22] Cfr. D. GUTIÉRREZ, *Geschichte des Augustinerordens*, cit., pp. 102 s.

[23] Cfr. G.M. LÖHR, *Die Teutonia im 15. Jahrhundert. Studien und Texte vornehmlich zur Geschichte ihrer Reform* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, 19), Leipzig 1924, pp. 16 s.

[24] Sulle riforme promulgate dalla provincia cfr. T. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation*, cit., pp. 88-95; A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, cit., pp. 403-406; R. WEINBRENNER, *Klosterreform im 15. Jahrhundert*, cit., pp. 110-117.

contare sull'intervento di vicari. A scontrarsi con l'opposizione dei generali dell'Ordine non fu l'osservanza intesa come stile di vita fedele alla regola, ma piuttosto l'osservanza con i suoi privilegi e il suo tendenziale separatismo sostenuto dal papa. La contrapposizione interna all'Ordine a proposito della riforma venne esasperata. La linea di demarcazione non correva più tra fautori ed oppositori della *vita regularis*, ma tra fautori e oppositori dei privilegi. Punto nodale del conflitto non era l'obiettivo della riforma, ma la legittimità della strada per raggiungerlo.

Ci si appropria della prospettiva dell'osservanza munita di privilegi se si percepiscono gli sforzi a favore della riforma da parte dei vertici delle province destinati fin dall'inizio all'insuccesso[25] o li si considera semplicemente come misure difensive contro «lo strapotere dei vicari»[26]. Nella stessa prospettiva si attribuirebbe ai generali dell'Ordine un atteggiamento altalenante nei confronti dell'osservanza[27], come ha fatto fino ad oggi la ricerca in Germania sotto l'influsso dei giudizi espressi da Kolde. Tali valutazioni partono dalla considerazione che solo chi voleva una congregazione indipendente era seriamente interessato alla riforma. La resistenza contro i privilegi viene così messa sullo stesso piano del rifiuto dell'osservanza. Se si lasciano da parte questi pregiudizi, allora bisognerà affermare che sia i vertici delle province sia i generali dell'Ordine perseguirono con grande costanza e con serietà irreprensibile la riforma dei loro monasteri. Le loro fatiche non furono del resto del tutto prive di successo,

[25] «Qua e là c'era qualche provinciale che aveva ottimi propositi; ma, vuoi perché gli mancava la forza, o perché non aveva le energie necessarie, oppure perché il suo distretto era troppo vasto, perché aveva troppi affari, o altro, non si era approdati a nulla, se non ad una generale confusione e a minare l'autorità dei superiori dell'Ordine che alla fine dovevano lasciare che le cose andassero come volevano»; T. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation*, cit., p. 106.

[26] *Ibidem*, p. 88; cfr. A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustiner-eremiten*, cit., p. 403.

[27] Cfr. T. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation*, cit., pp. 98, 222; A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, cit., p. 406; M. SCHULZE, *Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation* (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 2), Tübingen 1991, p. 88.

come afferma chi vede le cose nell'ottica della congregazione. E se i conventi di Erfurt[28], Eschwege[29], Nordhausen[30], Würzburg[31], Osnabruck[32], Königsberg in der Neumark[33] e Herford[34] accettarono di essere fedeli alla regola fu merito loro. Mentre i primi tre passarono all'osservanza[35], gli ultimi quattro continuarono a restare nell'unione provinciale. Al di fuori della congregazione furono conventi riformati anche Lippstadt[36] e Schmalkalden[37].

3. *L'interesse dei signori territoriali per la riforma*

Se questa è la situazione, allora si pone il quesito sul perché il duca di Sassonia Guglielmo III, sostenitore della riforma, a partire dal 1473 si sia schierato decisamente in favore di Proles e della congregazione, e quindi contro le tradizionali autorità dell'Ordine. Non lo fece certo perché riteneva inadeguati dal punto di vista dei contenuti gli sforzi della provincia per la

[28] Il duca Guglielmo scrive nella sua lettera al consiglio di Erfurt del 9 gennaio 1476 (T. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation*, cit., p. 422) come Proles avesse «assunto e portato su posizioni riformatrici» i monasteri agostiniani nel suo principato. Proles avrebbe inserito nei privilegi «umb merer bestenntlichkeit willen under die privilegien genomen» il convento di Erfurt. Queste parole lasciano presupporre che ad Erfurt la riforma fosse ormai in atto. Dalla lettera del duca al provinciale Johann Anherr (30 dicembre 1475) (*ibidem*, p. 421) emerge che il convento di Erfurt, su invito di Guglielmo, aveva volontariamente aderito al vicariato sassone.

[29] Cfr. A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, cit., p. 180.

[30] Cfr. *ibidem*, p. 245.

[31] Cfr. *ibidem*, p. 142.

[32] Cfr. *ibidem*, p. 125.

[33] Cfr. *ibidem*, p. 231.

[34] Cfr. *ibidem*, pp. 198 s.

[35] Nordhausen comunque solo molto tardi, nel 1503; cfr. *ibidem*, p. 246.

[36] Cfr. *ibidem*, p. 192.

[37] Cfr. *ibidem*, p. 267.

riforma. Ancora nell'anno 1476 egli aveva chiesto a Proles che cosa facessero di più i fratelli dell'osservanza dotata di privilegi rispetto agli altri[38], ma non aveva ottenuto informazioni particolarmente illuminanti al proposito[39].

Quali interessi si celavano dietro l'azione del duca a favore della riforma? Come altri principi territoriali tedeschi[40] anch'egli aveva seguito con assiduità questa tendenza a partire circa dalla metà del secolo. In un simile impegno, calcolo politico e convincimento religioso non sono rigidamente alternativi tra loro. Intervenire a favore della riforma non comportava in linea di principio la rinuncia ai diritti di signoria, ma l'uso degli stessi. In questo senso la cosa era favorita anche dalla crescita dell'influenza dei signori territoriali – da loro cercata con successo – all'interno del mondo ecclesiastico, il che si tradusse soprattutto nell'accesso ai diritti vescovili[41]. Dieter Stievermann[42], con riferimento alla riforma dei conventi del Württemberg nel XV secolo, ha accertato che «in numerosi casi di riforma, in particolare dei monasteri femminili, non si può riconoscere alcun vantaggio tangibile per la signoria temporale, anzi in certe situazioni si verificava addirittura una rinuncia ad antichi ed essenziali diritti. Non possiamo fare a meno di

[38] «V. g. bychtvater hat myr geschr. v. g. begere zu wissen was die bruder der privilegyrten observancien mehe thuen wenn dy andern ...»; 26 gennaio 1476, Proles al conte Wilhelm, in T. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation*, cit., p. 429.

[39] Proles scrive (*ibidem*) che le Sacre Scritture proibirebbero di lodare se stesso e insultare i confratelli. Per non restare del tutto debitore di una risposta, egli rimanda al fatto che i fratelli dell'osservanza privilegiata vogliono costruire le loro opere interiori ed esteriori secondo la regola e le leggi dell'Ordine e con la precisa intenzione di migliorarsi ogni giorno nel pentimento, cosa questa che si augura il principe possa capire «al meglio», e in questo senso certo a sfavore dei nemici.

[40] Cfr. un quadro generale sui territori tedeschi in M. SCHULZE, *Fürsten und Reformation*, cit., pp. 13-45.

[41] Cfr. *ibidem*, in particolare pp. 16, 44.

[42] D. STIEVERMANN, *Die württembergischen Klosterreformen des 15. Jahrhunderts. Ein bedeutendes landeskirchliches Strukturelement des Spätmittelalters und ein Kontinuitätsstrang zum ausgebildeten Landeskirchentum der Frühneuzeit*, in «Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte», 44, 1985, pp. 65-103.

mettere in conto anche la devozione quale forza motrice delle riforme nella signoria territoriale: il fatto che tutto il complesso della riforma monastica avesse contribuito obiettivamente all'evoluzione della signoria territoriale e del dominio della Chiesa, tracciando l'orientamento futuro, non può essere spiegato a priori a sfavore della coscienza soggettiva dei protagonisti dell'epoca»[43]. La compenetrazione e la compresenza di interessi politici e religiosi fanno sì che non sia facile indagare dietro quelle che furono presentate come motivazioni in favore della riforma, e smascherare così le ragioni vere e proprie. Nel migliore dei casi si sono fatte ponderazioni legate alla personalità dei vari signori, come ha mostrato ad esempio Bernhard Neidiger[44] con riguardo ai due conti del Württemberg, Eberhard il Vecchio e Ulrich von Wirtemberg.

Il duca Guglielmo di Sassonia, proclamando ufficialmente la sua volontà di riforma, mise in primo piano la propria responsabilità di principe. Nelle costituzioni per i monasteri benedettini presenti sul proprio territorio[45], emanate nel 1446, egli faceva riferimento prima di tutto alla decadenza non solo dei monasteri, ma di tutte le comunità «a causa di debolezze di varia natura e di un governo sregolato»[46]. La questione lo aveva preso a tal punto – in quanto principe cui devono stare a cuore il moltiplicarsi delle funzioni religiose e il prosperare dei monasteri, delle città, dei villaggi e di tutti i suoi sudditi – che aveva giudicato necessario introdurre nuovi regolamenti, volti soprattutto a riformare i monasteri del suo dominio[47]. A maggiore legittimazione del

[43] Cfr. *ibidem*, p. 93.

[44] B. NEIDIGER, *Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen. Konkurrierende Reformansätze in der württembergischen Kirchenpolitik am Ausgang des Mittelalters* (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart, 58), Stuttgart 1993.

[45] F. RUDOLPHI, *Gotha diplomatica, oder ausführliche historische Beschreibung des Fürstenthums Sachsen-Gotha*, Frankfurt a.M. - Leipzig 1716, pp. 138b-141a.

[46] Cfr. *ibidem*, p. 138b.

[47] «... darin sunderlich umb reformacien der Closter in unsen Landen berurt ist»; *ibidem*.

suo intervento come principe nella riforma degli Ordini egli si richiamava ai propri obblighi in qualità di membro di una famiglia regnante che aveva fondato vari monasteri nel territorio: era debitore ai propri genitori e progenitori, ai discendenti e non da ultimo a se stesso per aver dato vita a quelle istituzioni che avrebbero dovuto garantire salvezza e redenzione all'intera stirpe[48]. La responsabilità del signore per il bene comune si collega con il diritto rivendicato in qualità di fondatore. Guglielmo di Sassonia assume su di sé le due cose «come principe»[49].

Nel quadro delle responsabilità del principe nei confronti del proprio dominio, la riforma dei monasteri deve tornare a onore di Dio, dell'accrescimento del suo servizio e del miglioramento della situazione del territorio. In modo del tutto analogo si procede nel Württemberg alla riforma «a lode di Dio e per il bene del territorio»[50]. Con queste formule non si vuole distinguere tra interessi ecclesiastici e interessi politici, tra il giusto comportamento religioso e il benessere terreno. Al contrario: risulta evidente lo stretto compenetrarsi dei due ambiti. La religione viene intesa a partire dalla sua importanza per il territorio. La riforma dei monasteri viene inserita in un contesto che ha come obiettivo il consolidamento del *Land*[51]. L'intervento del signore territoriale come principio regolatore deve servire la pace e la conseguente crescita nella sfera sia spirituale che temporale, la prosperità dei villaggi e delle città[52]. Non si riferisce soltanto all'ambito ecclesiastico, ma anche all'economia, all'amministrazione della giustizia, all'istruzione e alla convivenza civile[53]. Come in tutti gli altri campi, il duca si impegna anche nell'ambito dei conventi dei monasteri a migliorare i rapporti

[48] Cfr. *ibidem*, p. 139a, e M. SCHULZE, *Fürsten und Reformation*, cit., pp. 58 s.

[49] F. RUDOLPHI, *Gotha diplomatica*, cit., pp. 138b, 139a.

[50] D. STIEVERMANN, *Die württembergischen Klosterreformen*, cit., p. 97.

[51] M. SCHULZE, *Fürsten und Reformation*, cit., pp. 46 ss.

[52] F. RUDOLPHI, *Gotha diplomatica*, cit., p. 223b; M. SCHULZE, *Fürsten und Reformation*, cit., p. 48, nota 13.

[53] M. SCHULZE, *Fürsten und Reformation*, cit., p. 47.

e contemporaneamente a esercitare su di essi il controllo[54]. E viceversa anche il «bene comune» viene costruito su una base religiosa, dato che non solo la riforma dei monasteri è intrapresa a onore di Dio e a sua maggior lode, ma l'intero spirito ordinatore si basa su tali presupposti[55]. L'auspicata prosperità del territorio è intesa come benedizione divina. Per ottenerla bisogna fare la volontà del Signore. Perdizione e disobbedienza susciterebbero l'ira dell'onnipotente, arrecando disgrazia al territorio. Questo concetto si riscontra regolarmente nel prologo dei diversi testi legislativi delle riforme territoriali, attuate da Guglielmo di Württemberg e dai suoi successori[56].

Per il bene di tutti il principe deve vigilare affinché i precetti divini vengano rispettati nel *Land*, e in questa prospettiva un ruolo preminente spetta agli ecclesiastici e al clero regolare. Essi si sono dedicati anima e corpo al servizio di Dio per la redenzione. Parroci e superiori, nel momento in cui assumono la funzione di predicatori e di curatori di anime, devono istruire il popolo «alla disciplina spirituale, al timor di Dio e alla rettitudine», come si legge nelle costituzioni benedettine del 1446[57].

L'interesse del duca Guglielmo di Württemberg per la riforma monastica è orientato in senso territoriale. A interessarlo non sono l'Ordine degli Agostiniani, il monachesimo nel suo complesso o il vertice e le articolazioni della Chiesa, bensì i monasteri e gli ecclesiastici del suo territorio. L'affermazione di una generale disciplina nei costumi a lode di Dio deve cominciare dagli ecclesiastici in quanto *élite* religiosa, titolare dell'ufficio sacerdotale[58]. I monasteri dovrebbero essere riformati in fretta; sono fattori importanti per il bene del territorio e per la salvezza

[54] Cfr. *ibidem*, pp. 58-64.

[55] Cfr. *ibidem*, pp. 48 s., 194.

[56] Cfr. *ibidem*, pp. 48 s., 68 s., 113 s.

[57] F. RUDOLPHI, *Gotha diplomatica*, cit., p. 140b; M. SCHULZE, *Fürsten und Reformation*, cit., p. 61.

[58] «Wann nu vor allen Sachen vnser Gemüte in sunderlichen wolgefallen sere bewegit, stetige Ubunge Gotisdinsts von geistlichen Personen, der Lebin recht geordent werde»; *ibidem*, p. 39a.

del principe. Per questo egli intende esercitare su di essi il proprio controllo.

4. *Signore territoriale e congregazione*

Dal punto di vista dell'Ordine, l'attività di riforma nella provincia sassone va valutata positivamente. Essa rafforzò l'osservanza senza una eccessiva polarizzazione. Meno adatta fu invece nel sodalizio con il signore territoriale. Era troppo lenta: prima di intraprendere passi concreti bisognava fare opera di convincimento. Ad essa erano affidati i monasteri dell'intera provincia, non solo quindi del *Land*. Non fu in grado di mettere tutte le forze al servizio di Guglielmo e in ultima analisi non gli diede modo di esercitare il controllo sui conventi rientranti sotto la sua sovranità.

Diversamente andarono le cose per la congregazione di Proles. Attraverso i privilegi pontifici essa fornì al signore territoriale uno strumento giuridico che gli trasmetteva il ruolo di guida della riforma. Il suo primo passo in tal senso fu l'estensione dei privilegi ai singoli conventi[59]. I giuristi della facoltà di Erfurt dichiararono legittima tale procedura, e su questo fatto Guglielmo insiste di fronte alle veementi obiezioni dei vertici dell'Ordine[60]. È probabile che un'ispezione amministrativa preceda di norma l'estensione dei privilegi. Si è conservata una lista dell'anno 1489[61] con tutti i quesiti che Proles ha elaborato perché

[59] Per motivare questo passo il duca Guglielmo si richiama a tentativi di riforma falliti ad opera della provincia: così, ad esempio, nei confronti del consiglio della città di Gotha in una lettera del 24 gennaio 1476 (T. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation*, cit., p. 426). Sottolinea inoltre la sicurezza e il sostegno per la riforma intervenendo nel vicariato: così nello scritto di appello contro il generale dell'Ordine Giacomo da L'Aquila del 30 dicembre 1476 (A. OVERMANN [ed], *Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster*, III: *Die Urkunden des Augustiner-Eremitenlosters (1331-1565)* [Geschichtsquellen der Provinz sachsen und des Freistaates Anhalt, Neue Reihe 16], Magdeburg 1934, nr. 278) e nella lettera al consiglio della città di Erfurt del 9 gennaio 1476 (T. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation*, cit., p. 422).

[60] A. OVERMANN (ed), *Urkundenbuch der Erfurter Stifter*, cit., III, nr. 271.

[61] Edito in T. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation*, cit., p., 131.

l'autorità accerti lo stato giuridico, ma anche la situazione morale all'interno del monastero di Königsberg (Franconia). Qualora il monastero sia oggetto di privilegi è contemporaneamente sottoposto alla protezione del principe[62]: durante il processo di riforma dove essere presente un funzionario del duca[63]; le autorità locali sono invitate a dare il proprio sostegno; chi oppone resistenza non deve ricevere alcun aiuto e anzi, su richiesta dei riformatori, si deve agire nei suoi confronti con metodi polizieschi[64].

Il rapido controllo su tutti i monasteri agostiniani del territorio è garantito dal fatto che le case della congregazione vengono inglobate. Basta già questa misura esteriore a far constatare al duca il successo della riforma. Il 9 gennaio 1476 egli scrive al consiglio di Erfurt[65] che Proles ha accolto nel suo principato i monasteri agostiniani e li ha portati ad una radicale riforma. Secondo il metro solitamente usato per l'attività di riforma nella provincia, nessuno di quei monasteri al momento può essere considerato con certezza riformato. Anche se nelle singole realtà l'opposizione perdura ancora a lungo[66], assumendo talora forme drastiche[67], da quel momento lo stendardo del principe garantisce comunque l'imporsi della riforma.

[62] Cfr. la lettera del conte Wilhelm al provinciale Johann Anherr, 30 dicembre 1475, *ibidem*, p. 421.

[63] Cfr. la lettera del duca Guglielmo al funzionario e al consiglio di Sangerhausen, 10 novembre 1474, *ibidem*, p. 113.

[64] Il duca Guglielmo ordina al consiglio di Gotha «das ir derselben vngehorsamen manch vnd ander der reformirten bruder widerstender keinen by uch zu enthalten zu husen oder zu herbergen gebietet vnd des nicht gestatet. Ab auch die oder ander yrer widerwertigen by uch berieten wurden, yn dan vf yr ersuchen ewer knecht vnd wes nod wer lihet vnd behulffen seyt, dieselben zu griffen, zusetzen vnd zu straffen ...»; lettera del 24 gennaio 1476, *ibidem*, p. 427.

[65] Cfr. *ibidem*, p. 422.

[66] Come ad esempio a Neustadt an der Orla; cfr. A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, cit., p. 165 s.

[67] Così a Langensalza e Gotha; cfr. T. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation*, cit., pp. 118-121; lettera di Proles al conte Guglielmo, 14 febbraio 1476 (*ibidem*, pp. 429 s.).

Successo significa in questo caso aver creato delle realtà organizzative. Se in questo modo si sia effettivamente favorita una svolta spirituale, se attraverso l'uso della violenza non si sia generata piuttosto dell'ostilità, se con ciò non si sia dato vita a fronti che alla fine sbarrano la strada alla riforma dell'intera provincia o di tutto l'Ordine, se infine la legittimità di questo modo di procedere non abbia avuto fin da principio i piedi di argilla per indisciplina nei confronti di vertici dell'Ordine[68] – sono tutte domande che è legittimo porsi nella prospettiva dell'Ordine, ma che travalicano l'orizzonte della via alla riforma.

Il signore territoriale della Sassonia favorisce quell'approccio che meglio si accorda alla sua indubbia voglia di riforma, ai suoi mezzi e ai suoi metodi, nonché al suo obiettivo di rafforzare il proprio dominio. Nel caso di un Ordine mendicante non sono diritti episcopali, ma competenze dei vertici dell'Ordine stesso, all'interno delle quali il principe interviene come manovratore della riforma. Già vent'anni prima del sodalizio con Proles, Guglielmo ha sostenuto con le stesse modalità gli Osservanti francescani[69]. Anch'essi godevano di privilegi pontifici che avevano permesso loro di decidere al posto del generale dell'Ordine quale monastero fosse da riformare e da annettere al vicariato[70].

Andreas Proles ha aderito senza riserve al progetto riformatorio del suo sovrano. Fa espressamente sue le motivazioni di quest'ultimo, quando il 10 aprile 1475 così scrive al duca:

«Dio onnipotente fortifichi Vostra Grazia e Vi faccia riconoscere ciò che, a onore di Dio, è beatitudine di Vostra Grazia ed edificazione del suo e del

[68] Cfr. D. GUTIÉRREZ, *Geschichte des Augustinerordens*, cit., p. 110.

[69] Cfr. F. DOELLE, *Die Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz (Mittel- und Ostdeutschland) bis zum Generalkapitel von Parma 1529* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 30-31), Münster 1918, pp. 9-12; M. SCHULZE, *Fürsten und Reformation*, cit., pp. 80-86.

[70] Cfr. il conte Guglielmo a papa Niccolò V, 13 gennaio 1450, in F. DOELLE, *Die Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz*, cit., pp. 203 s.

Vostro popolo; sia la mia gioia e possa io quindi esserne un umile piccolo servitore, sono pronto perciò ai Vostri ordini»[71].

Proles parla del cammino intrapreso verso la riforma come di una impresa santa, iniziata dal principe[72]. A lui riconosce non solo l'iniziativa dell'intera operazione, ma gli assicura anche i meriti davanti a Dio in tal modo acquisiti[73]. Il vicario degli Agostiniani richiama la grande ricompensa[74] che il suo protettore riceverà nella vita eterna per il suo straordinario impegno nell'opera di riforma.

Per sostenerne il fervore, Proles menziona però anche il fatto che da giovane forse non ha avuto molti meriti di fronte a Dio, come nel presente gli piacerebbe[75]. Dio stesso nella sua grazia avrebbe infuso al duca la volontà di riformare[76], cosicché Proles può mettere sullo stesso piano la volontà del signore terreno con quella del Signore nei cieli: «Sia fatta la volontà di Dio e di Vostra Grazia principesca in ciò e in tutte le cose ora e nei secoli dei secoli. Amen»[77].

Proles serve Dio e l'osservanza con obbedienza non nei confronti dei propri superiori all'interno dell'Ordine, ma nei confronti del proprio principe. Ciò significa che egli fa dell'osservanza innanzitutto il contenuto di un provvedimento dello stato. E tuttavia egli rappresenta anche un ideale spirituale di vita monastica. Si mostrerà a seguire come e in che misura esso sia influenzato dal suo modo estremo di praticare la riforma.

[71] T. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation*, cit., p. 418.

[72] Cfr. 2 giugno 1477, *ibidem*, p. 433.

[73] «Vnde der den willen e. g. ingegeyst <eingegossen> hat, wurt och dy werck mit ewiger Cronen rychlich beloynen»; 24 gennaio 1476, *ibidem*, p. 428.

[74] Cfr. 22 gennaio 1476, *ibidem*, p. 424.

[75] «... wen also ich sorge habe v. g. hat in den Jungen tagen nicht so veil von gote vordinit als yr nu lieb were ...»; 22 gennaio 1476, *ibidem*, p. 424.

[76] Cfr. *supra*, nota 73.

[77] 2 luglio 1477, in T. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation*, cit., p. 434.

5. *L'approccio all'ideale dell'osservanza*

Due serie di prediche[78] ci illuminano sull'ideale spirituale propugnato da Proles. Entrambe seguono lo stesso schema, pur senza sovrapporsi. In perfetta consonanza con l'autodefinizione dell'unione sassone quale «osservanza munita di privilegi» si evidenzia qui l'ideale dell'osservanza sotto forma di privilegi spirituali. Già nel 1415 Conrad von Zenn, agostiniano del convento di Norimberga, aveva sviluppato l'ideale della *observantia regularis* nel suo *Liber de vita monastica*[79]. Proles non si rifà però a quest'opera del confratello, allora largamente diffusa. Egli piuttosto fa propria ed elabora nelle sue prediche l'ultima parte dello scritto *De reformatione religiosorum*[80] del celebre domenicano Johannes Nider. Tali opere ed entrambe le serie di prediche lasciano intravedere un processo di appropriazione con un profilo molto chiaro. Per illustrarla meglio tracciamo anzitutto le linee fondamentali di una concezione dell'osservanza presente non solo in Nider o Zenn, ma anche in rappresentanti dell'*ordo monasticus* della prima metà del XV secolo in Germania.

Il benedettino Petrus von Rosenheim, priore del convento riformato di Melk, così si esprime in un sermone dal titolo *De statu vitae Monasticae sui temporis*[81], tenuto nel 1431:

«Nell'esperienza dei nostri tempi infatti riconosciamo anche tra coloro che in convento si sono votati alla condizione dell'umana perfezione, come certe opere, contrarie alla vita monastica e anche alla regola alla quale si sono votati

[78] La prima nella Herzog-August-Bibliothek di Wolfenbüttel, n. 1176 (Helmstedt, n. 1074), ff. 129r-185v: *De privilegiis religiosorum*; la seconda nella Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt di Halle a.d. Saale, Qu. Cod. 87, ff. 142ra-167v: *Praerogativae religionis*; una versione bassotedesca di questo testo è conservata nella Universitätsbibliothek Göttingen, *Theol 290*, ff. 1-97: *De sunderliken gnade eynes geistliken leuendes*.

[79] Cfr. in merito H. ZSCHOCH, *Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jahrhundert. Conrad von Zenn OESA († 1460) und sein Liber de vita monastica*, Tübingen 1988.

[80] J. NIDER, *De reformatione religiosorum libri tres*, ed. J. BOUCQUETIUS, Antwerpen 1611.

[81] Edito in B. PEZ (ed), *Bibliotheca ascetica antiquonova*, II, Regensburg 1725 (rist. Farnborough 1967), pp. 83-94.

e che vanno apertamente contro le costituzioni dei santi padri, siano così radicate a causa di cattive abitudini da essere osservate dai più, per così dire, come una legge o lo statuto di un ordine»[82].

All'inizio del movimento dell'osservanza non vi fu irritazione per il fatto che fosse venuta meno la fedeltà soggettiva alla regola, ma si scoprì che la norma oggettiva era andata perduta: le regole e gli statuti monastici di fatto non erano più seguiti, sebbene tutti ritenessero di farlo. Un fattore tipico che favorisce la nascita del movimento dell'osservanza nei diversi Ordini è lo sgomento di fronte al divario tra la regola scritta e ciò che si è imposto nei fatti come vita conforme alla regola, la protesta per aver smarrito la *forma ordinis*. Il cronista Johannes Meyer descrive gli eventi all'origine della «reformacio Predigerordens», sui quali riferisce il libro scritto tra il 1468 e il 1475[83] con particolare riguardo alla provincia tedesca «Teutonia», per tramite della sbigottita presa di coscienza del più anziano confratello Conrad von Preußen:

«Lesse la regola e le costituzioni e guardò la vita dei fratelli e delle sorelle e riconobbe che queste due cose erano del tutto diverse e distanti l'una dall'altra»[84].

Lo sgomento per questa autentica scoperta viene documentato da una spettacolare comparsa di Conrad al capitolo generale dell'obbedienza romana del 1388, riunito a Vienna. Con una corda al collo si accusa di non essersi curato fino a quel momento del suo santo Ordine di Predicatori[85]. Si presenta come peccatore animato dal pentimento, che intende portare anche gli altri sulla via della penitenza. Non si tratta di seguire pedissequamente delle regole scritte, ma di ritornare allo spirito originario del monachesimo. Insieme alla struttura della regola è stato evidentemente scosso anche il più autentico senso della *vita*

[82] *Ibidem*, pp. 83 s.

[83] J. Meyer, *Buch der Reformacio Predigerordens*, ed. B.M. Reichert (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, quaderni 2-3), Leipzig 1908-1909.

[84] *Ibidem*, quaderno 3, p. 16.

[85] *Ibidem*, p. 8.

religiosa. Da un lato questo sta ad indicare come l'appello all'osservanza non sia rivolto solo a conventi del tutto imbarbariti o che si distinguono per eccessi. Dall'altro che la richiesta di osservanza non significa solo pretendere la fedeltà alla regola, ma in primo luogo curarsi di ripristinare la norma oggettiva. Compito prioritario è quello di svelare lo spirito delle regole e delle costituzioni scritte.

L'ideale dell'osservanza si muove in tale direzione non richiamandosi a tradizioni specifiche degli Ordini e cercando di dimostrare nel dettaglio perché la vita monastica di un Benedettino, di un Domenicano o di un Francescano debba avere questo o quell'altro aspetto. L'argomentazione si sviluppa proprio in direzione opposta. L'ideale dell'osservanza tenta una nuova riflessione sull'essenza del monachesimo in sé. Come tale esso travalica decisamente i confini dell'Ordine. Già i titoli degli scritti sulla riforma testimoniano l'impostazione del pensiero dell'osservanza, improntato al mondo monastico in generale[86]: *Liber de vita monastica*, *De reformatione religiosorum*, *De statu vitae monasticae*, ecc. La prassi sbagliata che si è imposta non viene vista anzitutto come un tradimento dell'ideale del fondatore dell'Ordine, ma come perdita di quella dimensione essenziale su cui si fonda ogni forma di *vita religiosa*.

6. *L'essenza dell'ideale dell'osservanza*[87]

Nei monasteri è importante la perfezione, ovvero il perfetto amore verso Dio[88], a cui bisogna almeno tendere. La via per

[86] Non si dimentichi qui il fatto che nel XV secolo, diversamente da oggi, anche appartenenti all'Ordine che non rientravano in senso stretto tra i monaci dell'Ordine venivano chiamati «monaci». Parlando dunque dell'Ordine nel XV secolo pare opportuno assumere questo uso linguistico.

[87] La documentazione relativa a questo paragrafo si ricava dall'opera di Johannes Nider *De reformatione religiosorum*, all'epoca assai diffusa e sicuramente nota e utilizzata anche da Proles.

[88] «Consistit enim perfectio hominis in hoc, quod Deo totaliter posse tenus inhaereat per charitatem»; J. NIDER, *De reformatione religiosorum libri tres*, cit., II, 3, p. 140.

tendere a questo obiettivo non è certo quella di mettere davanti agli occhi dell'uomo ciò che deve essere amato, cosicché questi abbandoni ogni altra cosa per cercare di raggiungere il proprio scopo. Si tratta piuttosto di sottrarre all'amore ogni altro possibile oggetto, affinché solo e unicamente Dio possa essere amato[89]. La *concupiscentia*, che è il contario dell'amore verso Dio, consiste proprio nell'amore dell'uomo verso cose diverse da Dio: i piaceri del corpo a cui si contrappone il voto di castità, la ricchezza materiale a cui si contrappone il voto di povertà, la libertà personale a cui si contrappone l'obbedienza alla regola e agli statuti, ma soprattutto le singole imposizioni dei prelati[90]. L'idea di fondo della teologia non è quella secondo cui l'essere umano, se non esistesse altro, amerebbe necessariamente Dio, ma quella per cui l'amore per Dio è un moto innato nell'essere umano. Attraverso il peccato questa inclinazione viene alterata, ma non cancellata. Bisogna solo eliminare gli ostacoli presenti lungo questo cammino perché essa possa realizzarsi in pienezza.

La rimozione di ogni altro amore al di fuori di quello per Dio dovrebbe verificarsi in modo assoluto. I voti sottraggono ai falsi amori innanzitutto il loro possibile oggetto. Ma questo amore ha anche una base soggettiva: la volontà personale[91]. La brama di beni temporali si elimina completamente solo se anche la volontà di possederli si estingue[92]. Nel caso della libertà personale la base soggettiva e l'oggetto del desiderio sono strettamente connessi

[89] «Primo enim, quantum ad exercitium perfectionis, requiritur quod aliquis a se remoueat illa, per quae posset impediri ne totaliter eius affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio charitatis»; *ibidem*, p. 141.

[90] Cfr. *ibidem*.

[91] «Voluntas praeterea, et eius libertas, gratia // diuina assistente, est sicut cor et velut principium omnium virtuosum operationum in homine: et e diuerso, propria voluntas, omnium facinorum est exordium»; *ibidem*, I, 1, pp. 5 s.

[92] Petrus da Rosenheim afferma chiaramente nel sopracitato sermone: «Haec autem et his similia perfectae charitatis impedimenta tolluntur per voluntariam paupertatem, qua homo exteriorem relinquit substantiam, et sibi interiorem abscindit concupiscentiam, ut non solum nihil possideat, sed etiam voluntatem habeat perpetuo nihil possidendi»; B. PEZ (ed), *Bibliotheca ascetica antiquonova*, cit., II, p. 87.

tra loro; si possono distinguere solo dal punto di vista teorico. Per questo ci si affida al voto dell'obbedienza, che con l'oggetto elimina anche la radice. L'*abdicatio propriae voluntatis*, la totale rinuncia alla volontà personale, costituisce l'essenza della vita monastica. Conseguentemente, l'obbedienza deve esser parte anche degli altri due voti essenziali, se questi vogliono essere osservati pienamente. La povertà elimina la possibilità di possedere qualcosa, l'obbedienza ne elimina la volontà. Tutto ciò si chiama *contemptus mundi*, ma al centro di questa rinuncia al mondo è il *contemptus sui ipsius*, il saper dire no a se stessi. L'eremita agostiniano Conrad von Zenn rappresenta con immagini assai efficaci l'obbedienza nella sua centralità tra i tre *substantialia*: come un uccello che s'innalza al cielo, a cui povertà e castità fanno da ali[93], e come la scala di Giacobbe alzata verso il cielo (Gen 28,12 ss.), i cui pioli sono i gradi dell'obbedienza e gli staggi sono rappresentati dalla povertà e dalla castità[94].

L'obbedienza si estrinseca nell'eseguire ciò che viene ordinato senza domandare e senza recriminare, nemmeno sottovoce. Obbedienza incondizionata è richiesta sia di fronte alla parola dei prelati sia nei confronti della regola e degli statuti dell'Ordine. Ogni tentativo di cambiarli fa nascere il sospetto che si tratti di un moto di caparbietà e come tale può contribuire alla rovina della vita monastica. Il sistema incontrollato delle dispense è visto da Nider[95] – e da altri – come una delle fonti principali della decadenza. Eccezioni sarebbero possibili solo entro limiti ristrettissimi, ovvero solo se previsto dal diritto canonico e se ciò serva inequivocabilmente a evitare danni o a promuovere l'onore di Cristo, il giovamento della Chiesa o il bene comune[96]. In nessun caso la dispensa si dovrebbe basare esclusivamente

[93] «Oboedientia sicut avis ad caelum tendit, nam sicut avis cum duabus alis volat ad sublimia, sic oboediens cum duabus pennis, scilicet cum ala paupertatis et cum ala castitatis scandit ad caelestia»; H. ZSCHOCH, *Klosterreform und monastische Spiritualität*, cit., p. 208, nota 460.

[94] «Scala ista est oboedientia, duo latera sunt paupertas voluntaria et continentia»; *ibidem*, p. 208, nota 462.

[95] Cfr. J. NIDER, *De reformatione religiosorum libri tres*, cit., II, 17, p. 235.

[96] Cfr. *ibidem*, I, 11, p. 74.

sulla volontà (arbitraria) del dispensante[97]. Il Domenicano riscontra nelle pratiche del suo tempo la conferma al proverbio: «Dispensare est cum licentia ad infernum intrare»[98]. Ai rappresentanti del rigore della regola dell'osservanza non tocca dunque dimostrare punto per punto che il diritto scritto dell'Ordine è migliore delle deviazioni entrate in uso[99]. Si tratta in linea di principio di una questione di obbedienza. L'onere della prova spetta a coloro i quali si sottraggono ai richiami della regola scritta. Tocca a loro dimostrare ogni volta che il proprio modo di agire corrisponde agli obiettivi spirituali della vita monastica meglio dell'obbedienza alle regole e agli statuti, sui quali hanno professato i voti. Ma questo non è facile da dimostrare di fronte al foro di un nuovo concetto dell'osservanza, orientato alla perfezione della vita monastica[100] che mette al centro l'obbedienza.

[97] «Quinto sequitur, quod dispensatio non consistit in sola voluntate dispensantis, sed oportet vt causarum praemissarum unam habeat; alias aut est imprudens, aut infidelis, et peccat»; *ibidem*.

[98] *Ibidem*, p. 75.

[99] Nell'ambito della sua critica alla comune pratica delle dispense allora in uso Nider offre una bella raccolta degli abusi che nell'ottica degli Osservanti andavano corretti (*ibidem*, I, 11, pp. 74 s.): «Sexto sequitur, quod dispensatio, quae hodie passim in multis Religionibus fieri videtur et dissimulationes in continua non tentione silentij in interdictis locis et temporibus, in fractione continui ieiunij regularis, in perpeti comestione carnium, vbi prohibetur; // in lineis vestimentis, et culitris penneis, seu lectorum vsu frequenti, fuga a choro et cautu diuini officij, in vsu tonsurae, et habitibus prohibitis, in negligentia studij litterarum; imo potissime in appropriatione pecuniae et similium, quae in regula et statutis sunt prohibita; non sunt dispensationes, sed dissipationes. In quibus nec Praelatus sine causis supradictis potest dispensare: nec subditus debet dispensationem recipere».

[100] Nider (*ibidem*, I, 17, pp. 111 s.) affronta, ad esempio, l'argomentazione secondo cui attraverso la consumata prassi delle dispense e della proprietà, sarebbe stato possibile provvedere più facilmente all'arredo del convento, ad esempio con libri, locali, quadri ecc. Egli liquida sommariamente la cosa. Il colpo decisivo sferra poi però più avanti parlando degliobiettivi spirituali del monachesimo: «Posito tamen, quod ita sit, vt arguit aduersarius; tamen omnia ista quae annumerat, cum sint corporalia, quid sunt haec ad reformationis sacrae fructus virtutum vberrimos per quos immortales saluantur, et pulchrificantur animae?»; *ibidem*, p. 112.

7. *L'ideale dell'osservanza e la prassi riformista*

L'essenza dell'ideale dell'osservanza, vale a dire la rinuncia alla volontà personale, fornisce due elementi a sostegno di un'azione concreta di riforma. Tale rinuncia può da un lato essere intesa come un atto intenzionale; il solenne ingresso in convento è una libera decisione dell'uomo, che si impegna a vivere in povertà, castità e obbedienza e promette di mettere in pratica il voto con convinzione e spirito di iniziativa. Una riforma può partire proprio dal rinnovo di tale decisione.

In questo modo il famoso certosino Dionysius von Rijkel descrive la riforma secondo le linee del pentimento e della conversione. Bisogna riscoprire, risvegliare e rafforzare la buona volontà. Non la si può costringere, ma preghiere, esortazioni e soprattutto il buon esempio sono gli strumenti più importanti della riforma. Nel trattato *De reformatione claustralium* del 1451[101] si rivolge con parole forti contro misure coercitive di carattere strutturale.

«Alcuni vogliono riformare gli altri, ma invece li rovinano perché procedono in modo dissennato e fanno principiare tutto dalla disciplina esteriore e dall'osservanza fisica: chi è così sottoposto, come fosse una cosa trattata con violenza, è trascinato, costretto e angustiato; e tuttavia non fa progressi perché non ha in sé l'origine del moto al bene, ossia il timor di Dio ovvero l'amore»[102].

In ogni caso la realizzazione della volontà di perfezione nella vita monastica consiste proprio nella rinuncia alla volontà. E qui si spalanca un'altra prospettiva che vorrei definire 'passiva', poiché tale rinuncia avviene di fatto con l'intervento dell'istituzione sull'uomo, a cui sottrae ogni possibilità di manifestare la propria volontà. Se si intende la resistenza alla riforma come un moto della volontà personale – e come si potrebbe mai intenderla diversamente? – allora deve apparire legittimo incrinare tale arbitrio mediante coercizione esterna, così come avviene quotidianamente nei conventi.

[101] DIONYSIUS CARTUSIANUS, *De reformatione claustralium*, in *Opera omnia*, 38, Tournai 1909, pp. 209-242.

[102] *Ibidem*, p. 242 B'.

A questo tipo di ragionamento si ricollega ad esempio il priore benedettino Martin von Senging quando, in un discorso davanti al concilio di Basilea[103], insiste sul fatto che l'abate di un convento riformato dovrebbe disporre di ampie facoltà per comandare i suoi sottoposti, se li vuole condurre alla perfezione. Diversamente non gli sarebbe concesso di «dare loro prescrizioni secondo la regola di san Benedetto e costringerli ad osservarle, affinché essi, divenuti da maldisposti a bendisposti, raggiungano una simile perfezione»[104]. Qui la riforma è intesa principalmente come azione coercitiva, che comincia dall'istituzione dell'osservanza a livello esteriore.

Con lo scritto *De reformatione religiosorum* il domenicano Johannes Nider cerca di trovare un ragionevole punto di incontro tra la riforma intesa come conversione e quella intesa come azione coercitiva. Vi è in lui la consapevolezza che difficilmente sarà possibile pervenire ad una osservanza completa là dove si è avviata la riforma con minore severità[105]. Egli sa tuttavia anche che troppa severità amareggia i buoni[106] dando ragione, quanto meno in apparenza, agli oppositori della riforma[107]; bisogna dunque evitare eccessi di rigore. Soppesando queste due idee

[103] M. VON SENGING, *Tuitiones pro observantia regulae S. Benedicti*, edito in B. PEZ (ed), *Bibliotheca ascetica antiquonova*, cit., VIII, pp. 505-550.

[104] *Ibidem*, p. 519.

[105] «Ad secundum dubium, an melius sit reformationem laxe quam rigide incipere, in locis vbi reformationis oportunitas arriserit, quid respondendum sit, dubito. Quae si lente incipitur; et integra Regula et constitutio non conseruatur rigide per multitudinem in reformationis exordio, experientia docente didicimus, vix posse postea vmquam perfectam reformationem induci»; J. NIDER, *De reformatione religiosorum libri tres*, cit., II, 15, p. 224.

[106] «Debet igitur, qui corrigentis habet officium, quinque inspicere. Primo, vt sic corrigat, quatenus si boni sunt, non dure nimis procedat ... // Secundo, sic corrigat malos, vt inde boni non perdantur ... Tertio, sic corrigat animose, vt tamen humilitas intus non amittatur ... Quarto, sic corrigat peruersos, vt ad tempus, si expedit, punire omittat ... Quinto sic corrigat, vt modus non furorem sed discretionem assumat»; *ibidem*, II, 13, pp. 214 s.

[107] «Si vero dixerimus rigide fore procedendum ab initio cum deformatis fratribus, opponent plura ... argumenta ..., et se coram Ecclesiasticis et saecularibus multum apparenter excusare poterunt hi, qui alias ad reformationem sunt inuiti»; *ibidem*, II, 15, p. 225.

egli elabora il suo *modus reformandi.* Diviene così il rappresentante di un'idea di riforma che non eccede né nell'una, né nell'altra direzione. Fa affidamento anzitutto su un'opera di convincimento; la volontà di riforma deve essere rafforzata soprattutto attraverso l'istruzione di chi vi è coinvolto[108]. Dall'altro lato egli si attende il successo della riforma e il mantenimento dell'osservanza da provvedimenti di tipo organizzativo, che in caso di necessità si debbono prendere anche contro la volontà di chi deve essere riformato. Chi si ribella alla riforma deve essere frenato attraverso minacce, pene e se necessario con il trasferimento ad un altro convento di Osservanti[109]. Tutti gli uffici di un convento, non solo quelli destinati alla cura d'anime, ma anche quelli deputati a compiti puramente amministrativi, devono essere svolti secondo i regolamenti e devono quindi essere ricoperti da persone fedeli alla regola[110]. In ogni caso, solo i legittimi rappresentanti della gerarchia dell'Ordine possono imporre restrizioni disciplinari. Per quanto riguarda le autorità temporali ci si deve solo sincerare che queste non prendano posizione contro la riforma[111], ma la tutelino al bisogno da attacchi illegittimi.

[108] «Sextum praeparatorium est, vt his qui sunt inuoluntarij, sepe seminetur verbum Dei, per praedicationem publicam: aliquando ad populares, aliquando etiam fiat ad inuoluntarios fratres, aliquando ad voluntarios claustrales»; *ibidem*, II, 13, p. 210.

[109] «Quarto, turbatores reformationis maiores compescantur, nunc minis, // nunc poenis, nunc etiam, si opus est, emissione ad loca alia regularia; vbi et sibi facilius proficere possint, et in conuentibus, vnde venerunt, minus nocere»; *ibidem*, II, 22, pp. 263 s..

[110] «Tertium est, vt officia conuentus principalia per bonos administrentur: puta non solum Abbatia, Prioratus, Decanatus, Praepositura, et alia, vt Magisterium Nouitiorum, ac similia, quibus vt plurimum annexa est cura animarum; sed etiam ea quibus non est annexa, scilicet vestitariae, cellariae, sacristiae, et similium rerum officia: quia si talibus non praeficiantur viri Deum timentes, et zelum religionis habentes, sed tepidorum Religiosorum complices; numquam, vel difficulter emendari poterunt vitia, quae a talibus officiis negligenter ministratis oriri solent»; *ibidem*, II, 21, p. 262.

[111] «Quartum praeparatorium est, vt etiam potestas procuretur et vigor saecularis brachij: quia hoc expedit, et saepe necessarium est propter rebelles aut propter astutos religiosos, reformationi resistentes. Cum enim tales iugo

8. *Riforma e «religio» in Johannes Nider e Andreas Proles*

L'ultima parte dello scritto del domenicano Johannes Nider parla dei risultati della riforma. Elenca i frutti che sarebbe lecito aspettarsi da un nuovo stile di vita monastica. Proles ha raccolto tali frutti e li ha trasformati in privilegi. Dal frutto di un lento processo di crescita derivano così i vantaggi dell'appartenenza ad un ceto. Il preannuncio di un'azione, che anzitutto va fatta, diventa una realtà di fatto già presente. Proles non parla del perché e di come si debba riformare un convento, ma presuppone la riforma. Si rivolge a religiosi riformati senza voler indicare *a priori* la via da seguire. Vuole piuttosto convincerli della qualità di una via che hanno già intrapreso più o meno intenzionalmente. L'ideale dell'osservanza, che originariamente ha determinato la necessità di riforma, viene utilizzato da Proles per il suo proposito di accettazione e stabilizzazione. Le differenze riscontrabili tra Proles e Nider nei loro discorsi sono indice di una diversa concezione del monachesimo.

Per Nider esso è una via inaugurata da Dio, sulla quale però l'uomo deve procedere per libera scelta, tendendo quanto più possibile alla perfezione. Se lo fa, e per tutto il tempo in cui egli lo fa, Dio gli viene incontro con la sua grazia. Per Proles, invece, la vita monastica è decisamente un'azione di Dio sull'uomo. Il moto di volontà che ci si aspetterebbe dall'uomo si limita al fatto che questi acconsenta a ciò che sta avvenendo in lui. Per Nider si tratta dunque di far sì che l'uomo realizzi il monachesimo nel più alto grado di perfezione possibile; a Proles, invece, preme che il monachesimo realizzi il massimo grado di perfezione dell'uomo.

regularis obseruantiae colla subiicere mouentur, statim ad cognatos amicos currunt, et ad consanguineos et po//tentes, calumniantes reformationem, aut reformatores, aut modum reformandi. Et nisi saeculares potentes sint antea informati, et beneuolentia captati, faciliter operi diuino resistitur»; *ibidem*, II, 12, pp. 202 s.

9. *L'ideale dell'osservanza secondo Andreas Proles*

a. La chiamata

Lo spostare l'accento sull'aspetto passivo dell'ideale di osservanza, che si nota in Proles, corrisponde alla situazione creata dal suo approccio concreto alla riforma, ovvero quello dell'osservanza dei privilegi. «Sunt spiritualia privilegia religiosorum, per quae securantur aeterna beatitudine»[112]: queste le parole introduttive della serie di prediche, che ci offrono l'ultima versione dell'elaborazione del modello di Nider realizzata da Proles. Sicurezza in relazione all'eterna salvezza dell'anima è il privilegio centrale del monachesimo. In relazione al primo privilegio ciò significava concretamente: la certezza della propria vocazione sia alla vita conventuale sia alla beatitudine. Proles spiega di conseguenza l'entrata in convento come chiamata da parte di Dio. Il sostegno delle Scritture gli viene offerto da Giovanni 6, 44 dove Cristo afferma: «Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre»[113]. Venire a Cristo significa entrare in convento e chi compie questo passo non segue una propria decisione, ma la chiamata di Dio. Sono addirittura del tutto irrilevanti i motivi di fondo che muovono una persona a un simile passo. Proles paragona il convento a una trappola per topi[114]. Attirati dal formaggio, ovvero dalla prospettiva di una vita senza crucci, in cui non ci si deve preoccupare del mangiare o del vestire, i topi cadono in trappola; senza accorgersi del macigno che ben presto cade loro addosso. Intende con ciò la severità della vita nell'Ordine, che appiattisce la gioia dei sensi[115].

[112] ANDREAS PROLES, *De privilegiis religiosorum*, cit., f. 129r.

[113] «Primum [privilegium] est certitudo divinae vocationis secundum ipsius piissimi vocatoris ostensionem per Iohannem: Nemo venit ad me nisi pater meus traxerit eum»; *ibidem*.

[114] «Tunc deus inter istam agoniam [la battaglia tra monachesimo e mondo nell'uomo interiore] facit ut aliquis, qui ponit muscipulam ad capiendos mures: ponit lardum calidum super carbones proiectum, ut odoret et sic tali odore trahantur mures in muscipulam»; *ibidem*, f. 149r.

[115] «Et per istum lardi odorem, carnis videlicet convenientiam, trahit et non praevident magnum lapidem muscipulae, id est religioni impositam rigorem

E se qualcuno obietta: «Non sono entrato di mia spontanea volontà in convento, mi ci hanno costretto!»[116], Proles dice: «Rallegratene! È il meglio che ti poteva capitare. In ogni caso ti ci ha portato Dio!»[117].

Per chiamata Proles non intende solo il fatto che qualcuno diventi frate o monaca, ma anche le condizioni più concrete in cui frati e monache vivono: l'Ordine, il luogo[118], i superiori[119]. Attraverso la chiamata Dio ha portato l'essere umano dalla strada verso l'inferno a quella verso la salvezza, ma al contempo gli ha sottratto la possibilità di disporre di se stesso. Chi vive in convento è guidato dallo spirito di Dio[120]. E questo avviene proprio in virtù della completa sottomissione della sua vita alla regola. Egli è proprietà particolare di Dio. Ne consegue che Dio si è assunto il compito di condurre alla redenzione chi è stato chiamato. Le situazioni contingenti delle diverse forme di vita monastica appaiono ora alla luce di questa volontà di redenzione divina. Dio si comporta con l'uomo come un investitore, che impiega il suo capitale là dove si attende i maggiori

ordinis, et ille tunc opprimit totaliter sensualitatem, ut amplius vivat secundum rationem in delectatione virtutum et amore Christi»; *ibidem*.

116 «Et forte diceret aliqua: ... ego non intravi voluntarie, sed coacta a parentibus vel paupertate // vel alia quacumque causa. Et ideo videtur mihi, quod non sum sic vocata divina vocatione»; *ibidem*, ff. 129v-130r.

117 «Non nocet modus; qualitercumque intravimus, tracti sumus a deo. Sic tamen, quod tales, qui sic coacte intraverunt, iam adultae gaudeant se esse in religione, et si non iam intrassent, vellent nunc intrare adhuc cum magna hilaritate, ut eo liberius deo vacare possent»; *ibidem*, f. 130r.

118 «Ergo stemus in oboedientia, pace, caritate, in quocumque loco sumus vocati, scientes, quod sic expedit nobis melius quam nostra propria electio, quia deus suos nullo modo vult perire»; *ibidem*, f. 131v.

119 «Confidere et pro certo scire debemus, quod rector vel rectrix electa canonice a deo sic confortatur in gratia superveniente, quod regimen ipsius nobis ad salutem corporis et animae proficiet, quod in propria electione alterius regimen non faceret»; *ibidem*.

120 La ricerca della cose del mondo sembra giusta agli uomini, ma è invece la porta dell'inferno. «Non sic in religione, quia ibi non inveniuntur nec quaeruntur utilia, delectabilia et honorabilia corpori, sed spiritu dei reguntur ...»; *ibidem*, f. 129v.

rendimenti[121]. Tutto ciò che frati e monache sperimentano in convento deve servire alla loro redenzione. È sufficiente che essi lascino che ciò avvenga[122].

L'ingresso in convento rappresenta quindi un segno inequivocabile della predestinazione divina[123]. Rimane solo l'incomprensibile eventualità che l'uomo si sottragga da solo alla propria predestinazione, ma anche quando si trova davanti a questo pericolo l'uomo non è lasciato a se stesso. Infatti, secondo Proles dall'agire per chiamata di Dio deriva un dovere di assistenza da parte dell'Altissimo. Egli può essere invocato nella preghiera in quanto è stato lui che ha portato l'uomo fuori dal mondo. Ne ha fatto una sua particolare proprietà e perciò è anche responsabile nei suoi confronti. Non può abbandonarlo. L'uomo indotto in tentazione può dunque rivolgersi con queste parole a Dio: «Mio fedele Signore prenditi cura di me, perché ogni signore è tenuto a prendersi cura dei suoi e a proteggerli! E io ti chiamo mio Signore, perciò proteggimi!»[124].

L'idea della predestinazione si collega in questo caso con quella di un patto voluto da Dio[125], come ci è noto dalla teologia francescana. Questo tema ha un ruolo importante in Proles anche sotto altri aspetti[126]. Si ha qui la massima esaltazione della poten-

[121] «Sic Deus cum suo proprio, id est cum religiosa, facit proventum suum, constituendo eum tali in loco, tali sub praelato, ubi scit et cognoscit expedire»; *ibidem*, f. 131v.

[122] Può così affermare: «Sine, ut tracteris a Domino, prout tibi expedit ad salutem»; *ibidem*, f. 172r.

[123] «religiosi ... merito gaudenter sustinent correctiones, emendationes, ammonitiones, quia praedestinati sunt per vocationem, ut sic disponantur, ne reprobentur a caelesti aedificio»; *ibidem*.

[124] «O piissime Domine, fer curam, quia quilibet dominus tenetur sollicitare et defendere familiares suos! Et ego dico te Dominum meum, quapropter defende me!»; *ibidem*, f. 173v.

[125] Sulla storia e sulle varietà di questa idea di patto volontario, dalle origini con Agostino fino al tardo medioevo, ci informa B. HAMM, *Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre* (Beiträge zur Historischen Theologie, 54), Tübingen 1977.

[126] Così ad esempio nel motivare l'effetto di remissione dei peccati dato dall'ingresso in convento.

ziale sicurezza offerta dalla vita monastica. Il testo del patto lo si incontra, per così dire, in Gv 6, 44: «Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre».

b. Il perfetto amore

Il fine ultimo della vita monastica, il perfetto amore, viene trattato nel secondo privilegio. Anche questo obiettivo viene intesto da Proles in termini di assoluta passività da parte dell'uomo. «Tunc ca//ritas dei in religioso perfecta est, quando totum, quod deus facit, illi placet, tam in se quam in alio»[127]: l'amore non consiste nel fare opere per compiacere a Dio, ma nel compiacersi dell'opera di Dio.

L'amore come compiacimento dell'agire divino prefigura un moto dell'affetto. La vita vissuta secondo la regola non consente, secondo Proles, alcun progresso nella sua forma esteriore. È però possibile, sul piano dell'interiorità, progredire verso un rapporto sempre più intenso con Dio, una sorta di ascesi mistica. Di questo si parlerà più avanti. Prima però si deve considerare che Proles rappresenta anche la perfezione raggiungibile nella vita in convento non come iniziativa dell'uomo nei confronti di Dio, ma come iniziativa divina nei confronti dell'uomo, che di ciò si compiace.

c. La remissione dei peccati

Solo in un punto Andreas Proles considera la vita monastica come una iniziativa dell'uomo, ovvero in relazione alla remissione dei peccati. È il tema del terzo e del quarto privilegio[128]. La vita monastica non rappresenta comunque per lui un'opera che si realizza via via e in quanto tale degna di essere continuamente ricompensata, ma un servizio complessivo, compiuta un'unica volta ovvero all'entrata in convento, con la totale remissione dei peccati e delle pene. Professando i voti, ovvero con il vincolo

[127] ANDREAS PROLES, *De privilegiis religiosorum*, cit., f. 131v-132r.

[128] *Ibidem*, ff. 134v-147v.

dell'ingresso in convento, l'uomo dà tutto quello che può dare e riceve in cambio, in analogia al battesimo, la remissione di tutti i peccati[129]. Attraverso diversi modelli Proles cerca di spiegare perché è opportuno che Dio ricompensi in questo modo l'ingresso nella vita monastica. Qui risulta determinante l'idea di un volontario patto di unione con Dio[130].

Il fattore premiante di una vita monastica viene gettato anticipatamente sul piatto della bilancia al momento della professione dei voti. Ma cosa avviene se qualcuno pecca quando è in convento? Per cancellare un peccato si deve compiere un'opera che non necessariamente è dovuta a Dio. E con ciò Proles assegna alla vita monastica un valore complessivo in quanto iniziativa che va al di là di ciò che è dovuto. Chi tuttavia è ormai definitivamente in convento può ed è autorizzato a fare soltanto ciò a cui è tenuto. In presenza di simili difficoltà[131] Proles mette in campo il principio secondo cui conta la volontà di compiere un'azione, laddove manchino le forze per realizzarla[132]. Interpretando la seconda Lettera ai Corinzi 8, 12 egli chiamava a testimone di tale principio san Paolo[133]. Scrive l'apostolo: «Se infatti c'è la buona volontà, essa riesce gradita per quello che ha in sé e non per quello che non possiede». Ritorna a questo

[129] «Cum ergo homo dat suam aeternitatem deo, id est se ipsum per ingressum religionis, certum est, quod eidem deus dabit suam aeternitatem, id est perpetuam vitam per remissionem peccatorum, poenae et culpae»; *ibidem*, f. 136v.

[130] «Nota, quod in omni actu facienda est conventio inter illum, qui ordinat actum et qui facere debet opus; et quod quilibet horum alteri promiserit tenetur solvere tempore suo, sed prius deserviri oportet et post laborem reddi praemium laboris. Sic optimus Deus secundum suam omnipotentiam in ordinationem et conventionem factam cum religiosis tenetur eis dare remissionem omnium peccatorum, quia ipse dixit: «Qui reliquistis omnia et secuti estis me, centuplum accipietis et vitam aeternam possidebitis» (Mt 19, 27-29)»; *ibidem*, f. 144v.

[131] «Sed diceret aliquis: 'Quare debeo sic gaudere de ingressu, quia fui parvula, non feci multa peccata in saeculo, sed timeo, quod peccaverim in religione amplius; quid prodest mihi nunc illa magna gratia?'»; *ibidem*.

[132] *Ibidem*, f. 145r.

[133] *Ibidem*.

punto ancora una volta l'idea della chiamata, dato che Dio stesso ha effettivamente creato, attraverso la sua azione di chiamata, l'incapacità a raggiungere il premio. La monaca caduta nel peccato può allora avvicinarsi con fede a Dio e così invocarlo: «Mi dispiace di cuore e vorrei ricompensarti in tutto e per tutto, ma non posso. Non sono libera, ma schiava e non ho nulla, poiché tutto ciò che ho è tuo. Prendi dunque questa intenzione che tu hai dato, perché tu hai creato questa incapacità attraverso la tua chiamata degna di massima fiducia»[134].

La vita monastica viene affermata solo una volta e complessivamente come servizio. Quando le porte del convento si chiudono, questo legame non viene rescisso, ma resta fuori. Chi commette un peccato in convento può solo rivolgersi ancora con fiducia a Dio. La relazione tra i religiosi e Dio, così come viene tratteggiata da Proles, consente comunque una tale fiducia.

d. La sequela di Cristo

Il quinto privilegio tratta il concetto di sequela. La vita conventuale segue l'esempio di Cristo, il primo monaco[135] che già visse con perfezione in povertà, castità e obbedienza[136]. Ci si potrebbe aspettare che la realizzazione attiva di questa rivendicazione trovi uno sviluppo. Ma non è così; i religiosi vengono rappresentati nelle sembianze di Cristo sofferente.

Nelle dodici stazioni della *via crucis* Andreas Proles mostra come la *religio* tratti i propri adepti esattamente come il padre si comporta con il proprio figlio[137]. La successione dei fatti nel calvario di Gesù viene posta in parallelo con gli aspetti contemporanei della vita monastica. Solo in un punto, ovvero nel contesto della vera e propria *via crucis*, si preannuncia un

[134] *Ibidem*, f. 145v.

[135] «Et sic instituendo monasticam vitam, noster oboediens et castus Iesus factus est primus verus monachus»; *ibidem*, f. 148r.

[136] «Conformare in omnibus his regi tuo Christo!»; *ibidem*.

[137] «Religio suos filios similes facit in singulis Christo domino et sicut pater caelestis ordinavit cum filio, ita et reli<gi>o suis»; *ibidem*, f. 156r.

progresso dalla parte dei religiosi. Gesù porta la croce dapprima da solo fuori dalla città; fuori dalle mura gli viene in aiuto Simone da Cirene. «Simon, id est oboedientiae gaudium»[138]. Poi, sul Golgota è Gesù ad essere sorretto dalla croce. La croce sorregge il religioso se l'uomo ha vinto completamente la propria volontà[139]. Il sostegno della croce rappresenta il compimento delle opere d'obbedienza[140]. Dalla prassi concreta dell'obbedienza può e deve nascere un moto nella sfera affettiva.

Tutto ciò si mostra ancora più chiaro alla stazione successiva, quella in cui Cristo è spogliato davanti alla croce. Come qui egli viene privato delle vesti, così anche la *religio* pretende che i suoi vengano interamente denudati di ogni conforto e di ogni volontà prima di essere portati dalla croce[141]. Come i figli di Israele furono nutriti nel deserto dalla manna solo dopo che era loro venuta a mancare la farina egiziana, allo stesso modo anche i religiosi non possono essere alimentati con la manna della grazia divina fintantoché hanno nel cuore ancora la loro farina egiziana, ovvero la gioia terrena[142]. La *delectatio* nasce solo dalla disperazione[143].

L'equiparazione a Cristo avviene a partire dalle regole esteriori, ma mira poi comunque alla *unio* interiore. L'unione con Cristo, che Proles concepisce come unità di volontà[144], si compie dapprima concretamente attraverso l'esperienza della rinuncia alla

[138] *Ibidem*, f. 156v.

[139] «Crux portat religiosum, quando homo totaliter superavit propriam voluntatem»; *ibidem*, f. 156v.

[140] «Portatio crucis sunt impletiones operum oboedientiae»; *ibidem*.

[141] «Sic religio suos totaliter vult nudari omni consolatione et propria voluntate, antequam crux portet ipsos»; *ibidem*, f. 157r.

[142] «Sic et nos non cibamur manna, id est gratia dei, quamdiu farina Aegypti durat in cordibus nostris, id est quamdiu quaerimus terrenam complacionem»; *ibidem*.

[143] «Oportet omnia relinquere; religio totaliter spoliat et tunc fit delectatio, quia in resignatione stat religio. Nil habeas, in quo pendeas»; *ibidem*.

[144] «Nam conformitate divinae voluntatis transformantur in Christum, iuxta illud: // 'Qui spiritu dei aguntur, hi Christi sunt'»; *ibidem*, f. 132r-v.

volontà personale. Come sua più profonda realizzazione può e deve aver luogo l'affettivo unirsi dell'uomo con la sua forma di vita.

La salvezza dell'anima – a quanto è dato di vedere – non dipende per Proles da questa esperienza interiore. Ma senza di essa la vita monastica sarebbe una cosa dura e faticosa[145]. La *delectatio* esiste effettivamente solo come possibilità al termine di un lungo cammino; proprio per questo Proles include il sacramento dell'eucaristia nel suo progetto di ideale monastico[146]. La vita monastica offre la certezza di un degno avvicinamento all'altare[147] e la preparazione ottimale per ricevere il sacramento. Chi riceve l'ostia accoglie Cristo in sé. Ma sul piano spirituale Cristo, il *maximus vorator*, accoglie lo spirito dell'uomo[148] e lo trasforma in sé. A questo punto è possibile vivere l'esperienza dell'unità

[145] Collegandosi alla figura di Maria tratta da Giovanni 11 (e riferendosi anche a Luca 10, 38 ss.), che, contrapposta all'attiva sorella Marta funge da allegoria della contemplazione, Proles crea un «modello di preghiera» da recitare per la concessione della devozione interiore: «O meus creator misericors, ego saepe multa spiritualia exercitia ago in vigilando, ieiuniando, orando etc., sed careo dulcedine et interiori devotione. Da mihi cum Maria me erigere per actualem devotionem; adde operibus ac exercitiis spiritualibus et consuetis actualem devotionem, quia non potest alias consistere vita animae, nisi omnia, quae ago ad laudem tuam perficiam»; ANDREAS PROLES, *Lacrimatus est Iesus*, in Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, ff. 207r-212v, qui f. 209v.

[146] «Si non habemus gratiam desiderii et devotionis, tamen debemus accedere, ut sic tunc experiamur, quid operetur in nobis panis et vinum domini, quia inm illo pane et vino vere gustatur lac humanitatis et mel divinitatis»; ANDREAS PROLES, *De privilegiis religiosorum*, cit., f. 174v.

[147] «Quando mandatur, secure // sumus, quando vero interdicitur, totum fructum habemus, quem percepissemus, si communicassemus. Quia Dominus semper facit secundum proventum cum suo proprio, id est religioso, prout cognoscit ei expedire ad salutem. Habebit igitur meritum oboedientiae, sive accedat ex praecepto, sive ex interdicto remaneat»; *ibidem*, f. 176r-v.

[148] «Vere mirabilis est ista manducatio. Ista est incomprehensibilis: panem naturalem manducamus nos et mutamur in nos, sed panis vivus sumentes transsubstantiat in se, iuxta illud Augustini: «Tu non // mutaberis in me, sed ego in te». Panis nobilissimus et vivus et maximus vorator vocatur Christus, quia consumit et obsorbit spiritum hominis in se per spiritum suum, iuxta illud apostoli: «Hi, qui spiritu dei aguntur, hi domini sunt»; *ibidem*, ff. 174v-175r.

con Cristo, della grazia, della consolazione[149] e della gioia fino all'ebbrezza spirituale[150].

10. *Conclusioni*

Lo sviluppo della congregazione degli Agostiniani tedeschi è stato reso possibile da poteri esterni all'Ordine. Da questi sviluppi il movimento dell'osservanza all'interno dell'Ordine fu posto di fronte ad alternative problematiche e infine ancorato a una immagine piuttosto unilaterale. I privilegi pontifici e ulteriori rimaneggiamenti ad opera di legati pontifici insabbiarono ogni promettente avvio di riforma. Fu sbarrata ai vertici dell'Ordine la possibilità di influire direttamente sulla riforma. Al conflitto sull'osservanza si mescolò la battaglia sui privilegi; l'intera contrapposizione si fece perciò lacerante. L'intervento del principe territoriale a favore della congregazione e il suo ruolo trainante nella riforma esasperarono la contrapposizione tra vicariato e vertici dell'Ordine e quella tra i rappresentanti dell'osservanza dotata di privilegi e gli appartenenti alla provincia. La congregazione si impose con il supporto di forze esterne, assorbendo in gran parte i successi delle altre vie verso la riforma. Essa contrassegnò insomma con la propria prospettiva il quadro storico dell'osservanza tra gli Eremiti agostiniani tedeschi.

L'ideale dell'osservanza si concentra sul fine essenziale della vita monastica che deve essere realizzato in tutti gli Ordini. La rinuncia alla volontà personale attraverso la povertà, la castità e l'obbedienza è da un lato un libero atto volontario, dall'altro viene forzata attraverso la regola e la disciplina. Sulla base dell'ideale di osservanza si possono giustificare sia una prassi

[149] «Sic pius salvator noster Iesus Christus aperuit tabernam in altari et vocat omnes, dicens: 'Venite, comedite et bibite cum laetitia, ut satiemini ab uberibus consolationis, ut impleamini, qui non habetis pretium. Bibite cum laetitia et comedite panem meum, ut primo calefiatis!'»; *ibidem*, f. 174v.

[150] «Postquam homo inebriatus fuerit hoc vino, id est sanguine dulcissimi Iesu, desiderat mortem temporalem, dicens cum Paulo apostolo: 'Cupio dissolvi et esse tecum!'»; ANDREAS PROLES, *Estote misericordes*, in Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, ff. 192r-207r, qui f. 195r.

riformista, che è essenzialmente un'opera di persuasione, sia una riforma coatta.

Secondo Andreas Proles la prassi riformista, che poggia sui privilegi pontifici e sull'essere vincolata al principe, trova corrispondenza nei privilegi spirituali che questi attribuisce ai religiosi. L'approccio estremizzato alla riforma, in funzione della regolamentazione esteriore, porta ad una accentuazione insolitamente unilaterale della passività dell'uomo di fronte all'operare di Dio. Attraverso le rigide strutture della vita monastica Dio plasma l'uomo secondo la propria volontà. Si deve e si può giungere così ad esperienze mistiche di vicinanza a Dio. Tuttavia, anche senza una simile esperienza l'uomo in convento viene guidato con certezza alla redenzione eterna.

Caterina da Siena. Propositi politico-ecclesiastici e reazioni politiche degli Ordini

di *Jörg Jungmayr*

Verso il 1570-1571 Johann Fischart (1546/47-1590)[1], uno dei grandi prosatori tedeschi del XVI secolo, conosciuto soprattutto per la sua pregnante traduzione del *Gargantua*[2] di Rabelais, pubblicò un *pamphlet* dal titolo *Der Barfusser Secten und Kuttenstreit*[3].

Questo breve scritto è una replica alla *Anatomia Lutheranismi*[4], pubblicata attorno al 1568 ad Ingolstadt dal francescano e futuro

Traduzione di Roberta Ochs

1 Su Fischart cfr. soprattutto A. HAUFFEN, *Johann Fischart. Ein Literaturbild aus der Zeit der Gegenreformation*, 2 voll., Berlin - Leipzig 1921-1922; K.H. G. VON MEUSEBACH, *Fischartstudien. Mit einer Skizze seiner literarischen Bestrebungen*, hrsg. von C. WENDELER, Halle 1879; W.E. SPENGLER, *Johann Fischart gen. Mentzer. Studie zur Sprache und Literatur des ausgehenden 16. Jahrhunderts* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 10), Göppingen 1969.

2 *Geschichtsklitterung. Text der Ausgabe letzter Hand von 1590*, con glossario a cura di U. NYSSEN, postfazione di H. Sommerhalder, illustrazioni tratte dalle xilografie del *Songes drolatiques de Pantaguel* del 1565, 2 voll., Düsseldorf 1963-1964. Sull'argomento cfr. inoltre E. KLEINSCHMIDT, *Die Metaphorisierung der Welt. Sinn und Sprache bei François Rabelais und Johann Fischart*, in W. HARMS - J.-M. VALENTIN (edd), *Mittelalterliche Denk- und Schreibmodelle in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit* (Chloe, 16), Amsterdam 1993, pp. 37-57.

3 Pubblicato in J. FISCHART, *Sämtliche Werke*, hrsg. von H.-G. ROLOFF - U. SEELBACH - W. ECKEHART SPENGLER (Berliner Ausgaben), I, Bern et al. 1993, pp. 107-135, Versione A e B; sulla tradizione del testo, pp. 426-429. Cfr. inoltre K. GOEDEKE, *Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung aus den Quellen*, II, Dresden 1886², p. 491, n. 2.

4 Su questo argomento cfr. A. HAUFFEN, *Nachtrag zur Anatomia Lutheranismi von Johannes Nas*, in «Zeitschrift für deutsche Philologie», 36, 1904, pp.

vescovo ausiliario di Bressanone Johannes Nas (1534-1590)[5], nella quale venivano prese di mira le diatribe ideologico-teologiche all'interno del protestantesimo. Nas illustrò la sua *Anatomia* con una xilografia in cui Lutero era raffigurato legato a un tavolo anatomico, torturato, fatto a pezzi e divorato dai suoi seguaci.

Ispirandosi a questa illustrazione Fischart fece eseguire per il suo testo una xilografia da Tobias Stimmer. Essa raffigura Francesco d'Assisi disteso a terra, attorniato da una masnada di regolari che come rapaci lo sbranano, lo smembrano e lo riducono a pezzi («gemarttert / zerrissen / zerbissen / zertrent / geschändt / anatomiert / zerzert / zerstückt / zerketzert / beraubt / geplündert vnd zuschanden gemacht wirt»).

Tra i profanatori c'è anche una monaca, Caterina da Siena, che cerca di dissimulare le stimmate del fondatore dell'Ordine. A lei Fischart dedica questi versi:

«Aber die ain Nunn die da steht
Vnd mit Francisci Hand vmbgeht
Das sie jhm seine Wundt verstreich
Mit jhrem pensel das sie weich/
Jst Catharina von Senis zwar/
Die eins Thuchferbers Tochter war/
Dieselbig da sie merckt vnd hört
Wie sehr Franciscus würt geehrt
Vmb sein fünff Wunden groß vnd feücht/
(Die er jm selbst hat kratzt vieleicht)
(Dann die Mönch daruon gschriben haben

471-472. Sulla controversia Fischart-Nas si veda anche H. OELKE, *Konfessionelle Bildpropaganda des spaäten 16. Jahrhunderts: Die Nas-Fischart Kantroverse 1568-71*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 87, 1996, pp. 149-200.

[5] Su Johann Nas si veda K. GOEDEKE, *Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung aus den Quellen*, II, Dresden 1886², pp. 486-489; A. HAUFFEN, *Zu den deutschen Reimdichtungen des Johannes Nas (1534-1590)*, in «Zeitschrift für deutsche Philologie», 36, 1904, pp. 154-172, 445-470; J.B. SCHÖPF, *Johannes Nasus, Franziskaner und Weihbischof von Brixen (1534-1590). Aus dem X. Programm des k.k. Gymnasiums besonders abgedruckt. (Mit dem Bildniss Nasus)*, Bolzano 1860; G. SCHNEIDER, *Einige Bemerkungen und Zusätze zu Schöpf's «Johannes Nasus»*, in «Archiv des historischen Vereines von Unterfranken und Aschaffenburg», 16, 1863, 1, pp. 179-183.

Christus habs jm selbst eingegraben)
Da hat sie auff ein list getracht
Vnd jhr auch selbst fünff Wunden gmacht/
Vnd gsagt/ das da sie war verzuckt
Hab jhr Maria die eingetruckt/
Aber Franciscus hab sein Wunden
Selber gekratzt/ vnd selbst verbunden.
Hiemit hat sie dem armen Mann
Groß schaden vnd abbruch gethan/
Also/ das sie ohn alle scham
Ein grossen anhang gleich bekam
Von Prediger Mönchen vnd Rotten/
Die alle des Francisci spotten/
Vnd loben jhre Kätt dargegen.
Wer will den Wundenstreit zerlegen».

Dal punto di vista della ricezione storiografica questo opuscolo è degno di nota per due motivi: da una parte esso si riaggancia alla tradizione di una polemica squisitamente protestante contro gli Ordini mendicanti, al cui vertice si situa la satira *Der Barfüser Münche Eulenspiegel und Alcoran*[6], scritta da Erasmus Alber (ca. 1500-1553)[7] e data alle stampe nel 1542 a Wittenberg, corredata di una prefazione di Martin Lutero. Questa satira affrontava di petto il *Liber conformitatum*[8] di Bartolomeo Rinonico, accusandolo di aver fatto di Francesco d'Assisi un secondo Maometto, e dei suoi insegnamenti un secondo Corano. Dall'altra, il testo fischartiano documenta la ricezione protestante di Caterina da Siena nel tardo XVI secolo.

Fischart, che studiò a Siena e frequentò Assisi, riprende la lunga disputa sulle stimmate tra Francescani e Domenicani e la rielabora in veste satirica. Nella raffigurazione di Caterina abbozzata da Fischart non si ritrova più alcuna traccia della

6 In una successiva edizione di questo testo, s.l. [Straßburg] del 1614 è riportato il *Barfüsser Secten und Kuttenstreit* di Fischart, ff. 103-118.

7 Su Erasmus Alber cfr. B. KÖNNEKER, *Alber, Erasmus*, in H.-G. ROLOFF (ed), *Die Deutsche Literatur. Biographisches und bibliographisches Lexikon*, II serie: *Die Deutsche Literatur zwischen 1450 und 1620*, redatto da J. JUNGMAYR, Abt. A: *Autorenlexikon*, I, Bern et al. 1991, pp. 919-982.

8 BARTOLOMEO DA PISA (DE RINONICO), *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam domini Jesu*, Liber 1-3 (Analecta Franciscana, 4-5), Ad Claras Aquas 1906-1912.

spiritualità originaria della santa; alla fine del XVI secolo la consapevolezza di un'intima connessione fra l'evoluzione spirituale interiore e l'impegno politico è andata perduta, e non solo per il protestante Fischart. Su questa relazione tra mistica e politica, tra spiritualità e critica sociale in Caterina[9] intendo soffermarmi nelle pagine che seguono.

A metà circa dell'opera *Vita Catharinae Senensis*[10], più nota come *Legenda maior*, l'autore Raimondo da Capua (ca. 1330-

[9] Per motivi di spazio, citiamo qui soltanto alcuni dei testi appartenenti al fiume di pubblicazioni su santa Caterina. Tra le bibliografie ricordiamo L. ZANINI, *Bibliografia analitica di Santa Caterina da Siena 1901-1950*, Roma 1971; M.C. PATERNA, *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena 1976-1985*, Roma 1989. Fra gli atti di convegno sono da menzionare D. MAFFEI - P. NARDI (edd), *Congresso internazionale di studi Cateriniani, Siena - Roma, 24-29 aprile 1980*, Atti, Roma 1981; *Atti del simposio internazionale Cateriniano-Bernardiniano. Siena, 17-20 aprile 1980*, Siena 1982. Su Caterina la ricerca più esaustiva, dal punto di vista della critica delle fonti rimane il lavoro di R. FAWTIER, *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources*, I: *Sources hagiographiques*, II: *Les oeuvres de Sainte Catherine* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 121/135), Paris 1921-1930. Lo storico francese pubblicò un terzo volume dopo essere stato arrestato dalla Gestapo, assieme a L. CANET, dal titolo *La double éxperience de Catherine Benincasa* (Bibliothèque des idées), Paris 1948. Cfr. inoltre J. JUNGMAYR, *Caterina von Siena. Mystische Erkenntnis und politischer Auftrag in den Traditionen der mittelalterlichen Laienbewegung*, in M. SCHMIDT - D.R. BAUER (edd), *Eine Höhe, über die nichts geht. Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?* (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abt. I, 4), Stuttgart - Bad Cannstatt 1986 pp. 163-215; C. LEONARDI, *Katharina, die Mystikerin*, in F. BERTINI (ed), *Heloise und ihre Schwestern. Acht Frauenporträts aus dem Mittelalter*, München 1991, pp. 222-251; H. HELBLING, *Katharina von Siena*, München 2000.

[10] La *Legenda Maior*, composta fra il 1384 e il 1395, apparve in stampa per la prima volta nella compilazione curata dal certosino DIETRICH LOHER (LOËR), *Theologiae mysticae*, Coloniae, excudebat Iaspar Genneapeus, 1553. Attualmente il testo della *Legenda Maior* è disponibile soltanto nell'inadeguata edizione degli «Acta Sanctorum», 1886, aprile III, pp. 862-967. Una nuova edizione dal ms di Norimberga Cent. IV, 75 di pugno dell'autore, è attualmente in stampa. Sulla tradizione della *Legenda Maior* cfr. J. JUNGMAYR, *Die Legenda Maior (Vita Catherinae Senensis) des Raimund von Capua in Italien und Deutschland*, in J. HARDIN - J. JUNGMAYR (edd), *Der Buchstab tödt – der Geist macht lebendig. Festschrift zum 60. Geburtstag von Hans-Gert Roloff von Freunden, Schülern und Kollegen*, I, Bern et al. 1992, pp. 223-259, particolarmente pp. 224-234. Sullo stesso argomento cfr. M.-H. LAURENT, *Bulletin des publications hagiographiques*, in «Analecta Bollandiana», 69, 1951, pp. 189-190; T. KAEPPELI, *Scriptores ordinis Praedicatorum medii aevi*, 3, Roma 1980, p. 289.

1399)[11], padre confessore e mentore di Caterina, inserisce un lungo capitolo che costituisce, non soltanto da un punto di vista formale, il fulcro dell'ampia biografia. Nella riduzione italiana della *Legenda maior* il capitolo è intitolato: «Dei mirabili eccessi della mente di questa benedetta vergine; e delle grandi rivelazioni fatte a lei da Dio»[12]. Il titolo centra solo in parte l'effettivo contenuto del capitolo, poiché in esso si tratta non tanto di visioni e rivelazioni, quanto piuttosto di una rappresentazione altamente stilizzata delle strutture della spiritualità di Caterina: Raimondo da Capua delinea uno sviluppo che partendo dallo scambio dei cuori e dal ferimento del cuore («Dio, mi hai ferito il cuore») conduce, attraverso il *raptus mysticus* paolino, fino alla *mors mystica* e alle stimmate. Il capitolo è una sorta di *excursus* sulla storia della mistica e attraverso la densa esposizione di Raimondo si possono seguire tutte le tappe fondamentali della mistica europea.

Il capitolo comincia con lo scambio dei cuori fra Cristo e Caterina. Lo scambio dei cuori descritto da Raimondo rappresenta una novità all'interno della letteratura mistico-agiografica medievale. In altri racconti, che possono essere consultati per un confronto, non si tratta di un effettivo scambio dei cuori, bensì, sulla base del Salmo 50, 12 («cor mundum crea in me»), di un

[11] Su Raimondo da Capua cfr. H.-M. CORMIER, *Le bienheureux Raymund de Capoue. XXIIIe Maître général de l'ordre des Frères-Prècheurs*, Rome 1902[2]; A.W. VAN REE, *Raymond de Capoue. Éléments biographiques*, in «Archivum fratrum Praedicatorum», 33, 1963, pp. 159-241. Sull'opera letteraria di Raimondo cfr. *B. Raymundi Capuani XXIII magistri generalis ordinis praedicatorum opuscula et litterae*, Romae 1899; T. KAEPPELI, *Registrum litterarum Fr. Raymundi de Vineis Capuani, magistri ordinis 1380-1399* (Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum historica, 19), Romae 1937; dello stesso autore, *Scriptores ordinis Praedicatorum medii aevi*, 3, Roma 1980, pp. 288-290.

[12] Citato dalla *Leggenda minore di S. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli. Scritture inedite pubblicate da F. Grottanelli*, Bologna 1868, p. 70. Questa edizione si basa sul ms T.II.6. della Biblioteca Comunale in Siena. Traduttore di questa versione italiana è Stefano Maconi, che si è basato sulla prima redazione della *Legenda minor*. Cfr. inoltre E. FRANCESCHINI, *Leggenda minore di S. Caterina da Siena* (Pubblicazioni dell'Università cattolica del S. Cuore. Serie 4a: Scienze filologiche, 38), Milano 1942, pp. 87 ss. Sul rapporto fra *Legenda Maior* e *Legenda minor* cfr. J. JUNGMAYR, *Die Legenda Maior*, cit., pp. 227-229.

rinnovamento mistico del cuore; così, ad esempio, Thomas von Cantimpré nel *De S. Lutgarda virgine*[13].

Allo scambio del cuore segue il *climax* del cuore trafitto, basato sull'interpretazione bernardiana del *Canticum* 4,9. L'ascesa dell'esperienza mistica non può essere vissuta che con il dono del proprio Io e l'espansione della coscienza, attraverso il contemporaneo inasprirsi del più profondo ferimento e il raggiungimento del sommo diletto: la sposa, il cui desiderio amoroso viene descritto nel *Cantico dei Cantici* come atto volontario e deliberato, si sostituisce allo sposo, per fare esperienza della sua stessa ferita e unirsi a lui in uno scambio di ruoli.

Dal cuore ferito rappresentato da Raimondo il passaggio a Santa Teresa d'Avila, alle sue *Meditaciones sobre los Cantares (Conceptos del amor de Dios*, Bruselas 1611)[14] e al suo *Libro*[15] autobiografico è immediato. Tra l'altro, al resoconto delle visioni

[13] In «Acta Sanctorum», 1867, giugno IV, I, 1, 12. Sul *De S. Lutgarda virgine* cfr. inoltre G. HENDRIX, *Primitive Versions of Thomas of Cantimpré's Vita Lutgardis*, in «Cîteaux. Commentarii Cistercienses», 29, 1978, pp. 153-206. Sullo scambio dei cuori si veda a integrazione G. VON BROCKHUSEN, *Herzenstausch*, in P. DINZELBACHER (ed), *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 1989, pp. 227 ss.; J. STIERLI, *Die Herz-Jesu-Verehrung vom Ausgang der Väterzeit bis zur hl. Margareta M. Alacoque*, in J. STIERLI - R. GUTZWILER - H. RAHNER - K. RAHNER (edd), *Cor Salvatoris. Wege der Herz-Jesu-Verehrung*, Freiburg i.Br. 1956[2], pp. 73-136, in particolare pp. 106-109.

[14] TERESA D'AVILA, *Obras completas. Nueva revision del texto original con notas criticas*, II: *Camino de perfección. Moradas. Cuentas de conciencia. Apuntaciones. Meditaciones sobre los Cantares. Exclamaciones. Fundaciones. Constituciones. Visita de Descalzas. Avisos. Desafío espiritual. Vejamen. Poesías. Ordenanzas de una cofradía* (Biblioteca de Autores Cristianos), por el Fr. EFREN DE LA MADRE DE DIOS, Madrid 1954.

[15] TERESA D'AVILA, *Obras completas. Nueva revision del texto original con notas criticas*, I: *Bibliografía teresiana*, por el P.Fr. OTILIO DEL NIÑO JESÚS, O.C.D. *Biografía de Santa Teresa*, por el P.Fr. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D. *Libro de la vida, escrito por la Santa*. Sul ferimento del cuore cfr. inoltre E. BENZ, *Der himmlische Liebespfeil*, in E. BENZ, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969, pp. 395-410; G. CERONETTI, *Il Cantico dei Cantici* (Tascabili Bompiani, 368), Milano 1985, pp. 68-70; K. RICHSTÄTTER, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt*, München - Regensburg 1924[2], pp. 59 ss., 3 ss., 250 ss.

contenuto in questo testo si è ispirato Gian Lorenzo Bernini per realizzare la sua scultura *Le estasi di Santa Teresa d'Avila*, conservata a Santa Maria della Vittoria a Roma[16].

Con il *raptus* paolino, l'estasi fino al terzo cielo[17], e la conseguente *mors mystica*[18] si dispiega un altro tema fondamentale della mistica. L'asserzione centrale della *mors mystica*, la cui parabola tematica va dalla tarda antichità fino alla filosofia dell'idealismo tedesco, può essere riassunta come segue: nella tensione fra la vita e la morte la volontà umana svolge un ruolo decisivo: essa può scegliere, attraverso la rinuncia alle vicissitudini della vita terrena, una vita senza morte e in libertà al cospetto di Dio.

In questo modo viene privilegiata una posizione mistico-storica, di cui, a sua volta, in modo diverso, si serve anche Hegel. Quando egli nella sua *Filosofia del diritto* afferma:

«Ma la verità di tale universalità formale, per sé indeterminata, e che ritrova la sua determinatezza in quella materia, è l'universalità che determina se stessa, la volontà, la libertà. – Poiché essa ha per suo contenuto, oggetto e fine l'universalità, se stessa in quanto infinita forma, essa non è soltanto la volontà libera in sé, ma, appunto, la volontà libera per sé – la vera idea» (§ 21)[19],

ebbene qui Hegel non privilegia solo la dialettica fra morte e libertà, ma anche il rapporto tra libertà e azione di volontà politica. E proprio questa esplicita dimensione politica si ritrova anche nella mistica di Caterina.

[16] Sull'argomento cfr. I. LAVIN, *The Cornaro Chapel in Santa Maria della Vittoria: the Glorification of St. Teresa*, in *Bernini and the Unity of Visual Arts. Text volume*, New York 1980, pp. 77-140.

[17] 2 Cor 12,2 ss.

[18] Sulla *mors mystica* cfr. A.M. HAAS, *Mors mystica. Ein mystologisches Motiv*, in *Sermo mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik* (Dokimion, 4), Freiburg (CH) 1979, pp. 392-480; T. KOBUSCH, *Freiheit und Tod. Die Tradition der «mors mystica» und ihre Vollendung in Hegels Philosophie*, in «Theologische Quartalschrift», 164, 1984, pp. 185-203.

[19] G.W.F. HEGEL, *Sämtliche Werke*, VII: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriße*, Stuttgart 1952^3; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto. Aggiunte compilate da Eduard Gans. Note autografe di Hegel*, Bari 1971, p. 39.

La conclusione e il traguardo dell'evoluzione interiore di Caterina, che abbraccia all'incirca gli anni 1368-1375 sono costituiti dalla sua stimmatizzazione, avvenuta il I aprile 1375 a Pisa. Anche qui il collegamento fra mistica e attività politica è evidente: Caterina ottiene le stimmate proprio nel momento in cui comincia a tradurre in pratica in un contesto più ampio quell'idea politica che aveva sviluppato entro i confini del comune di Siena.

Il complesso fenomeno delle stimmate[20], al quale concorrono qualità sia carismatiche che psico-patologiche, non può essere analizzato qui nel dettaglio, ma vale ugualmente la pena sottolineare brevemente la differenza fra le stimmate di Caterina e quelle di san Francesco. Mentre le stimmate di Francesco d'Assisi[21] rappresentano il suo lascito, dopo che egli ha ceduto la guida del proprio Ordine, per ritirarsi in solitudine sulla Verna, le stimmate di Caterina rappresentano il suo ingresso nel mondo secolare e l'inizio del suo impegno politico rivolto all'Italia nel suo complesso. A Francesco appare un serafino con sei ali, mentre Caterina ottiene le stimmate da Cristo. Le ferite di Francesco sono visibili e vengono descritte con precisione dalle fonti, mentre le ferite di Caterina – e a questo fatto Raimondo da Capua dà molto valore – rimangono invisibili e sono da considerarsi come un marchio spirituale, che non si lascia né materializzare né strumentalizzare. Quest'ultimo punto va tenuto

[20] Su questo argomento cfr. E. BENZ, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*, cit., pp. 403-406; P. DINZELBACHER, *Diesseits der Metapher: Selbstkreuzigung und -stigmatisation als konkrete Kreuzesnachfolge*, in «Revue Mabillon», NS, 68, 1996, 7, pp. 157-181; H. THURSTON, *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*, hrsg. von J.H. CREHAN (Grenzfragen der Psychologie, 2), Luzern 1956.

[21] Su questo argomento cfr. H. FELD, *Der «zweite Christus». Der «seraphische Heilige»*, in *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*, Darmstadt 1994, pp. 256-277; K. HAMPE, *Die Wundmale des hl. Franz von Assisi*, in «Historische Zeitschrift», NF, 96, 1906, 60, pp. 385-402; OCTAVIANUS A RIEDEN, *De sancti Francisci Assisiensis stigmatum susceptione. Disquisitio historico-critica luce testimonium saeculi XIII*, in «Collectanea Franciscana», 33, 1963, pp. 210-266, 392-422; 34, 1964, pp. 5-62, 241-338; A. VAUCHEZ, *Les stigmates de St. François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge*, in «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire», 80, 1968, pp. 595-625.

presente in relazione alla già citata controversia sulla stimmatizzazione, che si accese tra Francescani e Domenicani.

Al capitolo sull'evoluzione spirituale di Caterina Raimondo ne fa seguire uno dedicato all'impegno sociale e politico della santa e che, anche per la sua contiguità con il precedente, documenta il collegamento tra vita contemplativa e vita attiva, tra mistica e politica. Tuttavia Raimondo tace sugli inizi dell'attività politica di Caterina; in questo caso facciamo ricorso a una fonte che si situa al di fuori della tradizione documentaria istituita da Raimondo, i cosiddetti *Miracoli*, scritti da un anonimo fiorentino che conobbe Caterina in occasione del suo soggiorno a Firenze nel 1374[22]. Nel XIV capitolo l'anonimo racconta:

«Ancora avenne uno dei questi anni, quando lo stato si rivolse in Siena, che essendo i frategli di questa Caterina nimici e contrari di quella parte che soprastette e vinse al tempo del romore, e i loro nimici andandogli cercendo o per uccidergli o per fare loro male, come faceano agli altri; venne alloro a casa uno loro caro amico, dicendo in grande fretta: 'La cotale brigata di vostro nimici sono per muoversi a venire in qua per farvi male, e però subito vi partite quinci e venitene meco, e io vi metterò salvi nella chiesa di Santo Antonio' – che era quivi presso a casa loro – 'dove eziando sono degli altri vostri amici rifuggiti'.

A queste parole si levò Caterina che era ivi presente, e disse a quello amico: 'Questo non faranno eglino che vengano in Santo Antonio. E increscemi forte pure di quegli che vi sono'. E allo amico disse che se ne andasse con Dio. E partito che fu, la Caterina piglò il suo mantello, e ponselo adosso, e dice a' frategli: 'Venite meco e non temete'. E ella entrò in mezo di loro. E dirittamente gli mena per la contrada de' nemici loro; e trovandogli, e passando per lo mezo di loro, con reverenzia inchinando allei, passarono sani e salvi. E menogli nello spedale di Santa Maria a Siena, e quivi gli raccomandò e lasciò al signore dello spedale, e disse loro: 'Istatevi celati qui tre dì, e in capo di tre dì sicuramente venite a accasa'. E così feciono. In capo di tre dì la terra fu rabonacciata. E tutti coloro che erano rifuggiti in quello Santo Antonio, furono morti o presi. E poi venuto meno questo furore, furono condannati i detti frategli della Caterina in cento fiorini d'oro, e pagarogli e rimasono in pace»[23].

[22] [Anonimo fiorentino] *I miracoli di Caterina di Iacopo da Siena di anonimo fiorentino* (Fontes vitae S. Catharinae Senensis historici, 4), cura di F. VALLI, Firenze 1936.

[23] *Ibidem*, pp. 12 ss.

Sullo sfondo di questo racconto vi sono i disordini politici di Siena negli anni 1368-1369[24], a cui è collegato il declino economico dei famigliari di Caterina, in origine ricchi tintori[25]. I membri della famiglia Benincasa, appartenente ai cosiddetti Dodici – la fazione politica senese che riuniva artigiani piccoli e medi, ma senz'altro benestanti – rimase particolarmente esposta alle crisi politiche ed economiche della seconda metà del XIV secolo.

Il 2 settembre 1368 fu rovesciato il governo dei Dodici, al potere dal 1355 con l'appoggio dell'aristocrazia; a questo avvenimento seguì un periodo di instabilità politica: negli ultimi quattro mesi dello stesso anno la città di Siena ebbe quattro diversi governi. All'inizio del 1369 una coalizione fra l'aristocrazia e i Dodici tentò inutilmente una rivolta contro i riformatori, allora al governo: Carlo IV, che aveva chiesto l'aiuto dei rivoltosi, fu fatto prigioniero nel suo palazzo e dovette cedere ai riformatori. Nell'inverno 1369-1370 cominciò a scarseggiare la farina e nell'estate del 1371 vi furono dei saccheggi per mano dei lavoratori della lana, ridotti alla fame. Nei disordini scoppiati all'inizio del 1369, descritti anche nei *Miracoli*, furono implicati anche i fratelli di Caterina. Perseguitati dai loro avversari politici, si salvarono soltanto grazie al coraggioso intervento della sorella. Essendo le loro attività economiche a Siena ormai prive di prospettive, essi si trasferirono a Firenze, dove già da alcuni

[24] Su questo argomento cfr. R. Broglio d'Ajano, *Tumulti e scioperi a Siena nel secolo XIV*, in «Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte», 5, 1907, pp. 458-466; L. Douglas, *Storia politica e sociale della repubblica di Siena*, Siena 1926, rist. Roma 1969, pp. 153-162; F. Schevill, *Siena. The History of a Medieaeval Commune*, Introduction by W.M. Bowsky, New York 1964, pp. 192-228; V. Wainwright, *Conflict and Popular Government in 14th Century Siena: il monte dei Dodici, 1355-1368*, in Comitato di studi sulla storia dei ceti dirigenti in Toscana (ed), *Ceti dirigenti nella Toscana tardo comunale*, Atti del III convegno, Firenze 5-7 dicembre 1980, Firenze 1983, pp. 57-80.

[25] Sulla situazione dei tintori e dell'artigianato tessile a Siena cfr. F. Franceschini, *La rivolta di «Barbicone»*, in R. Barzanti - G. Catoni - M. De Gregorio (edd), *Storia di Siena*, 1: *Dalle origini alla fine della repubblica*, Siena 1996[2], pp. 291-300; S. Tortoli, *Per la storia della produzione laniera a Siena nel Trecento e nei primi del Quattrocento*, in «Bullettino Senese di storia patria», 82-83, 1975-1976, pp. 220-238.

anni la famiglia Benincasa aveva aperto una filiale della propria attività, e il 14 ottobre 1370 ottennero la cittadinanza dal comune di Firenze[26].

In seguito alla morte del padre, avvenuta nell'agosto 1368, e con il trasferimento dei fratelli, anche la situazione economica della madre subì un repentino peggioramento, documentato tra l'altro da una lettera del 1373-1374 circa, in cui Caterina esortava il fratello a Firenze a prendersi cura della madre nei fatti e non soltanto a parole:

«E però vi prego, carissimo fratello, che voi portiate con ogni patientia. E non vorrei che vi uscisse di mente el correggiarvi della vostra ingratitudine e ignoranza, cioè del debito che avete con la madre vostra, al quale voi sete tenuto per comandamento di Dio. E io ò veduto montiplicare tanto la ignorantia vostra che, non tanto che voi l'abbiate renduto el debito d'aiutarla: poniamo che di questo io v'ò per scusato, però che non avete potuto; e se voi aveste potuto, non so quello aveste fatto, però che solo delle parole l'avete fatto caro. O ingratitudine! non avete considerato la fatica del parto né 'l latte ch'ella trasse del petto suo, né le molte fatiche ch'ella à avute di voi e di tutti gli altri»[27].

Mi sono soffermato così a lungo sulla fuga e sul salvataggio dei fratelli Benincasa, perché dagli avvenimenti del 1369 si percepisce già il modello dell'azione politica di Caterina: rapida analisi di una situazione preesistente, intervento coraggioso, presa di posizione sempre a favore dell'incolumità fisica e spirituale, senza riguardo per i rapporti di potere dominanti.

Nelle sue conseguenze politico-ecclesiastiche questo modello si concretizza nel seguente esempio, tramandatoci da Raimondo da Capua. Nella seconda parte della *Legenda Maior*, al capitolo settimo, Raimondo racconta del ritorno di Nanni di ser Vanni

[26] Pubblicato in *Documenti*, a cura di M.-H. LAURENT (Fontes vitae S. Catharinae Senensis historici, 1), Firenze 1936, n. 7, pp. 26-29.

[27] Lettera 18 (*Epistolario*, 14) dell'inverno 1373-1374. Le lettere vengono citate qui da una delle seguenti edizioni: *Epistolario di Santa Caterina da Siena*, a cura di E. DUPRÉ THESEIDER (Fonti per la storia d'Italia), 1, Roma 1940 (d'ora in poi *Epistolario*); *Le lettere di S. Caterina da Siena. Ridotte a miglior lezione, e in ordine nuovo disposte. Con note di Niccolò Tommaseo*, a cura di P. MISCIATTELLI, 6 voll. Firenze 1939-1940 (d'ora in poi *Lettere*). Il brano citato è pubblicato in *Epistolario*, p. 57.

Savini, descritto come un uomo che, secondo la pessima abitudine del luogo, non riusciva a stare in pace con nessuno e attaccava briga con tutti, tendendo continuamente tranelli; poi fingeva di non saperne nulla («iuxta patrie illius abusum inimicitias seu guerras particulares tenebat et exercebat contra diversos, occulte semper illis parans insidias et fingens se longius ire»; II, 7, 235). Egli è dello stesso partito dei Salimbeni, in costante attrito con i riformatori allora al governo, rappresentanti del popolo minuto[28]. Nel settembre 1368 egli è tra i 12 *gubernatores et administratores* della città[29], e il 26 marzo 1371 viene inviato in qualità di ambasciatore contro un esercito di soldati di ventura prezzolato da Firenze e Perugia, per indurlo ad allontanarsi dal territorio senese[30]. Nel corso dello stesso anno Nanni è implicato in una congiura contro il governo dei riformatori e viene condannato al pagamento di una sanzione di 500 fiorini d'oro[31].

Nell'ambito di questo quadro politico, l'obiettivo di Caterina è di porre termine alla guerra privata di Nanni contro la Repubblica e di riconciliarlo con il governo. A questo scopo Caterina invia presso di lui l'eremita agostiniano William Flete[32]. Il fatto che

[28] Cfr. *supra*, nota 24.

[29] G. LUCHAIRE, *Documenti per la Storia dei rivolgimenti politici del comune di Siena dal 1354 al 1369* (Annales de l'Université de Lyon, II, 17), Lyon - Paris 1906, p. 130.

[30] D. DI NERI, *Cronaca Sanese di Donato di Neri e di suo figlio Neri*, in *Rerum Italicarum scriptores. Raccolta degli storici Italiani dal Cinquecento al Millecinquecento ordinata da L.A. Muratori*, nuova edizione riveduta, ampliata e corretta con la direzione di G. CARDUCCI - V. FIORINI - P. FEDELE, 15, parte 6, Bologna 1936: «E poi a dì 26 di marzo andò a la detta compagnia misser Jacomo del marchese di Monferrato, che era in Siena per menare via la detta compagnia, e col detto misser Jacomo andò gli amasciadori di Siena, cioè Nanni di ser Vanni e Agnolino di Giovanni, e portaro tremilia fior. d'oro, e andaro insieme co' loro la detta compagnia tanto che usciro del contado di Siena» (p. 637).

[31] *Ibidem*, p. 642: «E furono condennati circa 131 de' Dodici e' Salimbeni ... Giovanni di ser Cecco ritagliere e Nanni di ser Vanni pagaro fior. 500 d'oro per uno».

[32] Su William Fleete cfr. G. D'URSO, *Una lettera di William Flete profetizzò la gloria di S. Caterina*, in «S. Caterina da Siena», 24, 1973, pp. 241-254, 349-358.

venga chiamato in causa Flete è significativo, poiché chiarisce la stretta relazione che Caterina intratteneva con l'Ordine degli eremiti in generale e con Flete in particolare.

Flete, nato attorno al 1320, lasciò l'Inghilterra nel 1359 dopo aver conseguito il baccalaureato – per questo Caterina lo chiama il Baccelliere – e si stabilì nell'eremitaggio di Lecceto, presso Siena[33]. Flete, che viene menzionato espressamente da Raimondo soltanto in questa occasione, era uno dei più stretti seguaci di Caterina. A lui soprattutto si deve la vicinanza di Caterina al pensiero agostiniano.

Flete riuscì a organizzare un colloquio fra Nanni e Caterina, in occasione del quale Caterina trovò il modo di distogliere Nanni dalla sua politica e riconciliarlo con la Repubblica. Fin qui il racconto di Raimondo.

In realtà, il 20 agosto 1375 si pervenne ad una pacificazione tra i Salimbeni e la Repubblica grazie alla mediazione di Firenze,

W. FLETE, [1], *Sermo in reverentiam beatae Katherinae de Senis*, [2], *Quaedam epistola directa magistro Raymundo de Capua, generali ordinis predicatorum*, [3], *Documento spirituale*, in R. FAWTIER, *Catheriniana*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 34, 1914, pp. 40-93; A. GWYNN, *The English Austin Friars in the Time of Wyclif*, Oxford 1940, pp. 139-210. B. HACKETT, *William Flete*, in «The Month», IV serie, 26, 1961, pp. 69-80; B. HACKETT, *Guillaume Flete*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1967, 6, coll. 1204-1208; B. HACKETT, *William Flete and Catherina of Siena: Masters of Fourteenth Century Spirituality*, Villanova (PA) 1992; C. KIRCHBERGER, *Strength Against Temptation. Being an Extract from 'De remediis contra temptationes' by William Flete. Transcribed by Walter Hilton*, in «Life of the Spirit», 5, 1950, pp. 20-26, 120-125; M.H. LAURENT, *De litteris ineditis fr. Willelmi de Fleete (cc. 1368-1380)*, in «Analecta Augustiana», 18, 1941-1942, pp. 303-327. L'opera principale di W. FLEETE, *De remediis contra temptationes*, è pubblicata nella seguente edizione: *Remedies Against Temptations*, a cura di E. COLLEDGE - N. CHADWICK, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 5, 1968, pp. 204-240.

[33] Su Lecceto e l'Ordine agostiniano degli eremiti cfr. K. ELM, *Italienische Eremitengemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts. Studien zur Vorgeschichte des Augustiner-Eremitenordens*, in *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milano 1965, pp. 491-559; A. LANDUCCI, *Sacra Leccetana Selva. Cioè origine e progressi dell'antico venerabile eremo e congregatione di Lecceto in Toscana dell'ordine erem. del padre Sant'Agostino*, Roma 1657; *Lecceto e gli eremi agostiniani in terra di Siena*, Siena 1990.

e negli atti della riconciliazione redatti dal consiglio generale è menzionato anche il nome di Nanni di ser Vanni e dei suoi tre figli[34].

La conversione di Nanni operata da Caterina ha ulteriori conseguenze: egli le lascia in donazione la fortezza di Belcaro[35], che Caterina trasformò in un convento femminile. Anche in questo caso il racconto di Raimondo coincide con quanto riportato dalle altre fonti. Caterina richiede formalmente ai *domini defensores* il permesso di trasformare la fortezza di Belcaro in convento. Il 25 gennaio 1377 la richiesta viene accolta in una delibera del consiglio generale con 333 voti favorevoli e 65 contrari[36]. La fondazione[37] è attestata anche in una bolla di Gregorio XI, che insedia in qualità di commissario Giovanni di ser Gaio[38], abate

[34] Siena, Archivio di Stato, Consiglio Generale 185, ff. 68v-69r.

[35] Su Belcaro cfr. G. CAMAIORI, *Memorie storiche di Belcaro*, in «Bullettino senese di storia patria», 20, 1913, pp. 305-383.

[36] Siena, Archivio di Stato, Consiglio Generale 187, ff. 9r-v, pubblicato in *Documenti*, cit., pp. 41-43.

[37] Questa bolla è andata perduta, ma Tommaso Caffarini ha avuto modo di vederla nel convento dei Santi Giovanni e Paolo a Venezia e ne parla nel cosiddetto *Processo Castellano* (*Il Processo Castellano*, a cura di M.-H. LAURENT con appendice di documenti sul culto e la canonizzazione di S. Caterina da Siena, Milano 1942 [Fontes vitae S. Catharinae Senensis historici, 9]): «Contestor et dico tam me vidisse et legisse quam etiam in predicatione publica in conventu SS. Iohannis et Pauli de Venetiis toti populo ostendisse quamplura privilegia cum bulla plumbea vel autentica supradicti Gregorii XI et per ipsum Gregorium virgini concessa. In quorum uno sibi concedebatur quod possent alique de sua comitiva a quibuscumque sacerdotibus iuxta votum ecclesiastica recipere sacramenta; ... in alio vero quod auctoritate apostolica posset ordinare de edificando uno monasterio sororum de quodam fortalitio a quodam cive Senarum per ipsam converso ad hoc sibi tradito, et quod eadem auctoritate posset recipere de incertis usque ad quantitatem duorum millium florenorum occasione edificationis monasterii prelibati et hoc per medium sive mediante quodam abbate monasterii S. Antimi Clusine diocesis, et occurrentibus aliis opportunis ad dictum edificium prosequendum» (pp. 52 e ss.).

[38] Giovanni di Ser Gaio nacque ad Orvieto e morì prima del 1418 a Viterbo. Dal 1376 al 1393 fu abate del monastero di Sant'Antimo di Vallestarcia. Caterina scrisse a Giovanni la Lettera 12 (*Epistolario*, 66) databile all'aprile-maggio 1376 e la Lettera 250 (metà del 1377). Caterina prese le parti di Giovanni di ser Gaio in occasione di una controversia di diritto canonico

del convento dei Guglielmiti di Sant'Antimo[39], presso Montalcino. In questo modo egli esaudiva il desiderio di Caterina, che già nella primavera del 1376 era subentrata all'abate chiedendogli di aiutarla nella ricerca di un luogo adatto alla fondazione di un convento[40].

tra Giovanni e l'arciprete Mino di Paolino di Montalcino. La discussione si inasprì al punto che, durante una visita a Montalcino, Mino aggredì l'abate con un'arma, fatto in seguito al quale fu poi scomunicato. Dopo l'agosto 1377 Caterina scrisse da Sant'Antimo, dove si trovava in visita all'abate, ai Signori difensori e al Capitano del popolo di Siena: «Ond'io ho inteso che per lo Arciprete di Montalcino, o per altrui v'è messo sospetti; e questo fa per ricoprire la sua iniquità verso l'Abbate di santo Antimo; il quale è così grande e perfetto servo di Dio, quanto, già grandissimo tempo, fosse in queste parti. Che se avesse punto di lume, non tanto che di lui avesse sospetto, ma voi l'areste in debite reverenzia. Pregovi dunque per l'amore di Cristo crocifisso, che vi piaccia di non impacciarlo, ma sovenirlo, aiutarlo in quello che bisogna. Tutto dì vi lagnate che i preti e gli altri clerici non sono corretti: e ora trovando coloro che gli vogliono correggere, gl'impedite, e lagnatevi» (Lettera 121, *Lettere*, 2, p. 199). Nel suo *Supplemento* (*Libellus de Supplemento legende prolixe virginis beate Catherine de Senis*. Primum ediderunt Iuliana Cavallini, Imelda Foralosso. Roma 1974 [Testi Cateriniani, 3]) Tommaso Caffarini scrive a proposito di Giovanni di Ser Gaio: «Item pro xii° habuit virgo alium in Domino sibi dilectum discipulum, qui dictus est domnus Iohannes ser Gay de Urbeveteri, abbas sancti Anthimi de districtu Senarum, habitus grisei et ordinis sancti Leonardi [Guillelmi!], qui inter alia fuit commissarius apostolicus pro virgine super quodam videlicet monasterio dominarum de novo per ipsam virginem disponendo [Belcaro]; de quo monasterio fit mentio in 7° capitulo contestationis, videlicet mei, fratris Thome de Senis. Adhuc idem abbas virginem in monasterio suo supradicto recipiens, tam ibidem quam per partes circumstantes ipsa virgo circa animarum salutem admirabilem fructum fecit de quo in contestatione cuiusdam domini Francisci de Malavoltis de Senis singulariter explicatur. Etiam interfuit dictus abbas in transitu virginis, eique tradidit sacramentum unctionis extreme, ut patet in x° capitulo 3e partis legende virginis [*Legenda Maior*, pars 3, cap. 4! Qui Giovanni non è menzionato!] et tandem, ut percepi, in Viterbio residentiam faciens, ibidemque ad extrema deductus, transivit ad Patrem». (III, 6, 12, p. 396).

39 Su Sant'Antimo e l'Ordine dei guglielmiti cfr. A. CANESTRELLI, *L'abbazia di S. Antimo. Monografia storico-artistica. Con documenti e illustrazioni*, Siena 1910-1912; K. ELM, *Beiträge zur Geschichte des Wilhelmiten-Ordens* (Münstersche Forschungen, 14), Köln - Graz 1962, in particolare pp. 95 ss.; W. KURZE, *Zur Geschichte der toskanischen Reichsabtei S. Antimo im Starciatal*, in J. FLECKENSTEIN - K. SCHMID (edd), *Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag*, Freiburg - Wien 1968, pp. 295-306.

40 Cfr. Lettera 12 (*Epistolario*, 66), databile all'aprile-maggio 1376: «Mando a voi costui che vi reca la lettara: ragionaràvi di monna Moranda, donna di

Anche dalla persona dell'abate di Sant'Antimo, che avrebbe poi seguito Cagterina a Roma e le avrebbe impartito il sacramento dell'estrema unzione, appare evidente l'influsso che il movimento degli eremiti ebbe su Caterina.

La fondazione del convento di Belcaro non è dovuta solo a ideali religiosi, ma è anche espressione di una precisa concezione politica sostenuta da Caterina. Poco dopo l'inizio dei lavori per la costruzione del convento, Caterina scrive una lettera a Benedetta Salimbeni, figlia del potente Giovanni d'Angiolino Salimbeni, il cui intervento era stato determinante nel provocare la caduta del governo dei Nove nel 1355. Nella lettera Caterina argomenta che il dominio delle cose del mondo rende servizio al nulla, rendendo gli uomini soltanto nemici e schiavi, ed esorta Benedetta a entrare nel nuovo convento[41], sottolineando lo stretto legame esistente tra i suoi intenti politici e religiosi.

L'ingresso di Benedetta in convento, qualora l'eventualità si fosse verificata, avrebbe rappresentato di per sé un caso politico – lo sappiamo da analoghi avvenimenti[42] –, a prescindere dal

misser Francesco di Monta Alcino, che à per le mani alcuna giovana e fanciulla che à uno buono desiderio di fare la volontà di Dio, per la quale cosa ella volrebbe rinchiudarle per modo che a me non piace troppo. Per la qual cosa io volrei che voi ed ella fuste insieme, e quanto fusse la vostra possibilità di poterlo fare, di trovare uno luogo ordenato, acciò che si potesse fondare uno vero e buono monasterio, e mettarvi dentro due buono capi, ché delle membra n'abiamo assai per le mani» (*ibidem*, cit., p. 279).

[41] Benedetta Salimbeni era stata sposata ad un Farnese ed aveva già perso il suo secondo promesso sposo durante un incidente, quando nella primavera del 1377 ricevette la lettera di Caterina (Lettera 112), nella quale veniva da questa esortata a non lasciarsi strumentalizzare come una pedina negli affari politici della sua famiglia, ma piuttosto ad entrare, seguendo il proprio proposito e la propria coscienza, nel convento di Santa Maria degli Angeli di Belcaro: «A te dico, figliuola mia, che se tu vorrai essere sposa vera del tuo Creatore, che tu esca della casa del padre tuo; e disponti di venire quando il luogo sarà fatto; che già è cominciato, e fassi di forza: cioè il monasterio di Santa Maria degli Angeli a Belcaro. Se tu 'l farai, giugnerai in terra di promissione. Altro non dico. Dio ti riempia della sua dolcissima grazia» (*Lettere*, 2, p. 165).

[42] L'amicizia di Caterina con la figlia di Piero Gambacorta, Tora, provocò grande scalpore (cfr. *infra*, nota 48). Nata nel 1362, Tora rimase vedova dopo un breve matrimonio con Simone Massa. Era fermamente contraria a un

fatto che questa adesione avrebbe portato con sé donazioni considerevoli al convento. Sembra però che non vi siano state ricche donazioni, poiché non sappiamo altro sul successivo destino del convento, tranne che esso fu presto soppresso e trasformato nuovamente in fortezza con un ruolo relativamente importante durante gli ultimi anni dell'indipendenza politica di Siena[43].

A questo punto ci si domanda se sussista una qualche relazione fra la concezione politico-sociale di Caterina e il ciclo di affreschi *Del buon governo e del cattivo governo* di Ambrogio Lorenzetti, realizzati a Siena nella Sala della Pace di Palazzo Pubblico[44]. A mio avviso una tale relazione esiste senza dubbio. In estrema sintesi si può dire che ciò che Caterina designa come «città dell'anima» rappresenta l'espressione verbale di ciò che Lorenzetti raffigura come «buon governo». La «città dell'anima» non è una visione, ma una concreta richiesta rivolta a tutti coloro ai quali è delegato un potere temporale limitato nel tempo, come

secondo matrimonio di convenienza; su consiglio di Caterina, e a dispetto della strenua opposizione della sua famiglia, Tora entrò dapprima nel convento di Santa Croce, poi nel convento di San Domenico, recentemente fondato da suo padre. Prese i voti con il nome di Chiara, e riformò la stretta osservanza a san Domenico. Fu sostenuta nella sua attività di riforma dal generale dell'Ordine Raimondo da Capua, il quale, in una lettera scritta il 18 dicembre 1398 da Colonia e indirizzata a Giovanni Dominici, ingiungeva di predicare in tal senso a Pisa, durante la Quaresima del 1399 (cfr. *B. Raymundi Capuani XXIII magistri generalis ordinis praedicatorum opuscula et litterae*, Romae 1899, pp. 106-108). Tora Gambacorta morì il 2 febbraio 1430. Su Tora Gambacorta cfr. N. ZUCCHELLI, *La Beata Chiara Gambacorta. La chiesa ed il convento di S. Domenico*, con appendice di documenti, Pisa 1914.

[43] Cfr. *supra*, nota 35.

[44] Sul ciclo di affreschi di Ambrogio Lorenzetti cfr. E. BORSOOK, *The Mural Painters of Tuscany from Cimabue to Andrea del Sarto*, London 1980², pp. 34-38; C. BRANDI, *Chiarimenti sul «buon governo» di Ambrogio Lorenzetti*, in «Bollettino d'arte», IV serie, 40, 1955, 2, pp. 119-123; C. FRUGONI, *Il governo dei Nove a Siena e il loro credo politico nell'affresco di Ambrogio Lorenzetti*, in «Quaderni Medievali», 7, 1979, pp. 14-42; 8, 1979, pp. 71-103; N. RUBINSTEIN, *Political Ideas in Sienese Art: The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico*, in «Journal of the Warburg and Courtould Institutes», 21, 1958, pp. 179-207. Cfr. inoltre E. DUPRÉ THESEIDER, *Il mondo cittadino nelle pagine di S. Caterina*, in «Bullettino Senese di storia patria», III serie, 70, 1963, 22, pp. 44-61.

Caterina stessa scrive nella sua lettera 123 ai «signori difensori della città di Siena»:

«La città propria è la città dell'anima nostra, la quale si possiede con santo timore fondato nella carità fraterna, pace ed unità con Dio e col prossimo suo; con vere e reali virtù. Ma non la possiede colui che vive in odio e in rancore e in discordia, pieno d'amor proprio; ... Signoria prestata sono le signorie delle cittadi o altre signorie temporali, le quali sono prestate a tempo, secondo che piace alla divina bontà, e secondo i modi e i costumi de' paesi: onde o per morte o per vita elle trapassano»[45].

Nel ciclo di affreschi del Lorenzetti, i cui «padri spirituali ... sono Tommaso d'Aquino e Aristotele»[46], la rettitudine viene rappresentata come una figura allegorica che, saggiamente, si preoccupa di mantenere l'equilibrio fra i piatti della bilancia della *justitia distributiva* (cioè la repressione dei crimini) da un lato e della *justitia computativa* (cioè l'ordinamento giuridico) dall'altro. Un atteggiamento del tutto simile si ritrova in Caterina quando, di fronte al pittore e capitano del popolo Andrea Vanni – è suo il più bel ritratto di Caterina nella Cappella delle Volte della chiesa di San Domenico a Siena – riguardo ai compiti dei governanti si esprime come segue:

«Così, avendo a reggere i corpi dei sudditi, gli vuole punire, quando non asservano la legge civile, e gli altri statuti, e ordinazioni buone, fatte per quelli che hanno avuto a reggere e governare. E secondo che vuole l'ordine della giustizia, così dà poco e assai, secondo che chiede la ragione»[47].

Sulla base delle esperienze senesi Caterina elaborò un programma politico che diffuse da Pisa attraverso numerose lettere. Caterina si era recata in questa città su invito del clero e dei laici – ai quali era giunta notizia della sua fama – probabilmente nel febbraio del 1375, senza dubbio comunque precedentemente al I aprile, giorno in cui proprio a Pisa ricevette le stimmate nella chiesa di Santa Cristina.

[45] *Lettere*, 2, pp. 212 ss.

[46] G. KAUFFMANN, *Reclams Kunstführer Italien*, III, 2: *Toskana (ohne Florenz). Kunstdenkmäler und Museen* (Universal-Bibliothek, 10327), Stuttgart 1984, p. 478.

[47] Lettera 358, in *Le lettere*, cit., 5, pp. 228 ss.

Il podestà di Pisa, Piero Gambacorta[48], si era adoperato fin dal 1374 per una visita di Caterina, la quale però in un primo momento aveva declinato l'invito «[per]ché la impossibilità del corpo mio non mi lasse, e anco veggo che per ora io sarei materia di scandalo»[49]. Non è chiaro che cosa ella intenda qui per «materia di scandalo», ma personalmete ritengo che vi sia un riferimento alla citazione davanti al capitolo generale dei Domenicani, nel maggio 1374[50]. Il viaggio che Caterina compie qualche mese più tardi aveva lo scopo di dissuadere i governi di Pisa[51] e Lucca[52] da un'alleanza antipapale, voluta da Firenze.

Questi sviluppi politici fanno da sfondo anche alla lettera di Caterina a Gregorio XI, del gennaio 1376. La lettera[53] non costituisce il primo contatto fra Caterina e il papa, perché già l'anno precedente Gregorio XI aveva inviato un'indulgenza a

[48] Su Piero Gambacorta cfr. G. BENVENUTI, *Storia della repubblica di Pisa* (Biblioteca dell'Ussero), Pisa 1968³, pp. 349-368; P. SILVA, *Il governo di Pietro Gambacorta in Pisa e le sue relazioni col resto della Toscana e coi Visconti*, Pisa 1911.

[49] Lettera 149 (*Epistolario*, 22, p. 94) della seconda metà del 1374.

[50] Cfr. *infra*, nota 75.

[51] Sulle attività politiche di Caterina a Pisa cfr. F. CARDINI, *L'idea di Crociata in Santa Caterina da Siena*, in D. MAFFEI - P. NARDI (edd), *Atti del simposio internazionale Cateriniano-Bernardiniano*, cit., pp. 57-87, in particolare pp. 69 ss.; A. CASTELLINI, *I due grandi animatori della crociata. Santa Caterina da Siena e Pio II*, in «Bullettino Senese di storia patria», 45, 1938, pp. 323-372; R. FAWTIER - L. CANET (edd), *La double expérience*, cit., pp. 98-109 (a p. 103 troviamo l'ipotetica datazione di un primo soggiorno a Pisa nel 1372-1373, il quale però non viene in alcun modo accreditato dalle fonti); E. VON SECKENDORFF, *Die kirchenpolitische Tätigkeit der heiligen Katharina von Siena unter Papst Gregor XI. (1371-1378). Ein Versuch zur Datierung ihrer Briefe* (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, 64), Berlin - Leipzig 1917, pp. 40-84; N. ZUCCHELLI - E. LAZZARESCHI, *S. Caterina da Siena e i Pisani*, in «Il Rosario - Memorie Domenicane», 33, 1916, pp. 168-178, 262-266, 320-342, 379-391, 516-527, 578-585, 629-642; 34, 1917, pp. 18-31, 154-167, 196-209.

[52] Cfr. la Lettera 168 di Caterina (*Epistolario*, 53) del gennaio-febbraio 1376 «agli anziani di Lucca».

[53] Lettera 185 (*Epistolario*, 54).

Caterina tramite Alfonso Vadaterra, confessore di Birgitta di Svezia, morta a Roma nel 1373[54].

La risposta di Caterina al papa è andata perduta, ma nella lettera del gennaio 1376 la Senese presenta i fondamenti del suo programma politico per l'Italia e si sofferma su tutti i temi che l'avrebbero tenuta occupata fino alla morte, avvenuta nel 1380: ritorno del papa da Avignone a Roma, radicale riforma della Chiesa in tutte le sue articolazioni e conseguente rinuncia al potere temporale, riconciliazione dei comuni italiani fra loro e con il papa, infine promozione delle crociate. Caterina vedeva nelle crociate uno strumento per la realizzazione di un'idea alquanto pragmatica: allontanare dall'Italia le truppe di soldati di ventura, autori di innumerevoli saccheggi, e riunirli in un unico esercito per le crociate. In questo senso fra il giugno e il luglio del 1375 ella scrive al famigerato capitano di ventura John Hawkwood, *alias* Giovanni Aguto[55], che aveva invaso il territorio pisano il 28 giugno 1375[56], nonché al condottiere Bar-

[54] Cfr. Lettera 127 (*Epistolario*, 20) del marzo 1374 a Bartolomeo Dominici e Tommaso Caffarini a Pisa: «El papa mandò di qua el suo vicario, e ciò fu el padre spirituale di quella contessa che morì a Roma ... e per segno mi recò la santa indulgentia ... Io ò scritto una lettara al padre santo».

[55] Su John Hawkwood, alias Giovanni Aguto, cfr. G. TEMPLE-LEADER - G. MARCOTTI, *Giovanni Acuto (Sir John Hawkwood). Storia d'un condottier*, Firenze 1889.

[56] Lettera 140 (*Epistolario*, 30), consegnata personalmente da Raimondo da Capua: «A messer Giovanni Aut, capo della compagna che venne nel tempo della fame, la quale lettera è di credentia, cioè che in essa si contiene che a frate Raimondo da Capua sia dato piena fede alle cose che elli dirà. Per la qual cosa il detto frate Raimondo andava al detto misser Giovanni e gli altri caporali, per inducergli ad andare sopra gli'infedeli, se avenisse che per gli altri vi s'andasse. Unde prima che si partisse ebbe da tutti e' caporali e dal detto misser Giovanni piena promessa con sacramento d'andarvi, e non obstante a questo tutti gli fecero scritte di loro mano suggellate di loro suggelli» (*ibidem*, p. 124). In concomitanza con questa lettera è stato ritrovato il frammento di uno scritto dell'ambasciatore di Siena a Firenze, il quale informava il suo governo a Siena della missione di Raimondo (Siena, Archivio di Stato, *Concistoro*, Lettera 1786, 83; stampato in *Documenti*, cit., pp. 34 ss.): «Magnificis et potentibus dominis dominis ... defensoribus et capitaneo civitatis Senen. dominis suis. Magnifici Signori nostri ... E oltra questo ci aveva detto uno Filippo, cittadino di qusta città, che aveva trovati, tornando di Lombardia, uno frate predicatore, el quale si chiama frate Ramondo, e collui era uno figluolo d'uno borgognone

tolomeo Smeducci da Sanseverino[57]. I piani di Caterina riguardanti le crociate avevano nel frattempo preso una forma concreta: il papa sostenne quest'idea con la bolla del I luglio 1375[58], indirizzata a patriarchi, arcivescovi e vescovi, ma inviata anche ai superiori provinciali dei Domenicani e dei Francescani, tra cui Raimondo da Capua, affinché le dessero la dovuta diffusione. Nel luglio del 1375 William Flete comunicava a Caterina che Mariano IV, giudice di Arborea in Sardegna, voleva partecipare alle crociate: «Elli m'à risposto gratiosamente che vuole venire con la sua persona, e fornire per due anni diece galee e mille cavalieri e tremilia pedoni e seicento balestrieri»[59].

Da una lettera del dicembre 1375 ai Mantellati di Siena ricaviamo che un legato della regina Eleonora di Cipro si mise in contatto con Caterina per informarla della situazione di pericolo in cui versava l'isola[60]. Nelle lettere inviate alla regina madre Elisa-

che già fu al soldo del comune di Fiorenza [Pietro III de Vineis, il padre di Raimondo, morto nel 1348 era stato consigliere per il diritto di Roberto re di Napoli], e uno cavaliere el quale egli bene conobbe ma no sa 'l nome. E quali due eran vestiti come in gesuati e andavano ne la compagnia. E esso fiorentino, conoscendo che quello borgognone era stato huomo d'una mal conditione e molto fattivo in trattati, gli dimando dove andavano e perchè; essi rispondero che andavano ne la compagnia per mandato di Caterina santa da Siena a dira da sua parte a messere Giovanni Agut che andasse al santo passagio con questa gente. E vide venire alloro due famigli di messer Giovanni e quali gli guidava ne la compagna ... Nicholao e Iacomo ambasciadori nostri in Fiorenza, ove data a di XXVII di giugno ale XXI hore».

57 *Epistolario*, 52, seconda metà del 1375. Caterina esterna ancora più accentuatamente il suo progetto riguardante la crociata nella successiva Lettera 191, databile al 1377 e indirizzata al condottiere Tommaso d'Alviano.

58 Roma, Archivio Segreto Vaticano, *Reg. Vat.* 267, ff. 28v-29v.

59 Lettera 66 (*Epistolario*, 35, p. 147).

60 Lettera 132 (*Epistolario*, 48): «Ora a questi dì è venuto lo 'mbasciadore della reina di Cipri e parlommi» (*Epistolario*, p. 186). L'inviato cipriota è Teobaldo Belfarago (N. ZUCCHELLI - E. LAZZARESCHI, *S. Caterina da Siena e i Pisani*, cit., p. 326) che nel novembre 1375 fece tappa a Pisa. Belfarago si recò da Caterina su incontro della regina di Cipro Eleonora, reggente in vece del figlio Pietro II di Lusignano, per informarla sulla situazione dell'isola, minacciata dalle aggressive mire espansionistiche sia di Genova (1373 conquista di Famagusta) che dei Turchi (1375 conquista del regno di Armenia fino ad allora governato da Leo VI di Lusignano). Sui Lusignano a Cipro e in Armenia cfr. P. EDBURY, *The Murder of King Peter I. of Cyprus (1359-1369)*, in

betta d'Ungheria[61] e alla nuora di questa, Giovanna I Angiò di Napoli[62], Caterina si preoccupa principalmente di convincere Ludovico I d'Ungheria a guidare la crociata, rinnovando così l'inito che era già stato fatto da Gregorio XI nel 1373.

Nonostante il suo grande impegno, Caterina non fu una promotrice militante della crociata; ciò che ella si prefiggeva non era il massacro dei non cristiani, bensì in ultima una riconciliazione fra cristiani e non credenti, come si ricava dalla descrizione di una visione che la Senese espone in una lettera a Raimondo da Capua dell'aprile 1376:

«Crescendo in me el fuoco del santo desiderio, mirando, vedevasi nel costato di Cristo crucifisso intrare el popolo cristiano e infedele, e io passavo, per desiderio e affetto d'amore, per lo mezzo di loro, intrando con loro in Cristo dolce Gesù accompagnata col padre mio santo Domenico e Iohanni singulare, con tutti quanti e' figliuoli miei. Allora mi dava la croce in collo e l'ulivo in mano, quasi come volesse, e così diceva, che io la porgessi all'uno popolo e all'altro; diceva a me: 'Dì a loro: Io v'annuntio gaudio magno'»[63].

L'appello di Caterina per la crociata non ebbe successo soprattutto a causa dell'opposizione anglo-francese, cosa che nella visione odierna delle cose non si può deplorare. Per quanto riguarda gli altri pilastri del suo programma politico, e cioè il ritorno del papa a Roma e la riconciliazione dei comuni italiani con la Chiesa, le cose andarono diversamente.

Allo scopo di far ritirare la scomunica imposta a Firenze il 31 marzo 1376[64], Caterina dapprima si reca in questa città per

«Journal of Medieval History», 6, 1980, pp. 219-233; T. SHERRER ROSS BOASE (ed), *The Cilician Kingdom of Armenia*, Edinburgh 1978, pp. 32-33, 131-132; Cl. MUTAFIAN, *Le royaume de Cilicie, XIIe-XIVe siècle*, Paris 1993, pp. 89-93; W.H. RUDT DE COLLENBERG, *Les Lusignans de Chypre*, in «Epeteris tou kentrou Epistemikon Ereunon», 10, 1979-1980, pp. 85-319.

[61] Lettera 145 (*Epistolario*, 40), luglio-agosto 1375.

[62] Lettera 133 (*Epistolario*, 32), luglio 1375; Lettera 143 (*Epistolario*, 39), agosto 1375; Lettera 138 (*Epistolario*, 41), agosto-settembre 1375.

[63] Lettera 219 (*Epistolario*, 65, p. 275).

[64] Cfr. E. VON SECKENDORFF, *Die Kirchenpolitische Tätigkeit*, cit., pp. 85 ss. R. FAWTIER, *Catherine de Sienne*, cit., II, pp. 173-204. L. CANET - R. FAWTIER, *La double expérience*, cit., pp. 110-121, pp. 133-182.

festeggiare la Pasqua con gli scomunicati («con desiderio io ho desiderato di fare la Pasqua con voi»[65]), quindi si trasferisce ad Avignone, dove riesce a convincere Gregorio XI a riportare la sua sede a Roma; insieme a quest'ultimo ella lascia Avignone nel settembre 1376[66].

Dopo molti contraccolpi anche la politica di pace italiana ritrova il suo slancio: nel dicembre 1377 Caterina è a Firenze e il 28 luglio 1378 viene firmato un accordo di pace tra Firenze e Roma. Dopo la missione di pace fiorentina, durante la quale Caterina fu coinvolta nel giugno 1378 in una sollevazione rischiando la sua stessa vita, fu costretta a ritirarsi per un breve periodo a Vallombrosa, «ad quendam locum solitarium, vbi anachoritae habitare solebant»[67]. In questo periodo poté dedicarsi alla sua opera principale, il *Libro della divina dottrina*, ossia la *Summa* delle sue esperienze religiose e politiche, che concluse nell'ottobre 1378[68].

L'impegno religioso-politico di Caterina non rimase indenne da reazioni polemiche. Le critiche però non giunsero soltanto dalle fila degli oppositori, che Raimondo chiama *murmuratores* e *detractores*, ma anche da una cerchia di persone a lei strettamente legate. Uno dei confessori di Caterina, Bartolomeo Dominici, menziona uno scritto, una «epistola prolixa et bene dictata» indirizzata a Caterina da uno Spirituale, Bianco da Siena, nella quale egli l'avrebbe messa in guardia dal rischio di una eccessiva autovalutazione. Al contrario di Raimondo da Capua, Caterina avrebbe accolto la lettera molto positivamente, rispondendo a

[65] Lettera 207, in *Lettere*, 3, p. 206.

[66] Sul ritorno di Gregorio XI a Roma cfr. E. DUPRÉ THESEIDER, *I papi di Avignone e la questione Romana*, Firenze 1939, pp. 211-227. Si veda inoltre L. MIROT, *La politique pontificale et le retour du Saint-Siège à Rome en 1376*, Paris 1899; G. MOLLAT, *Les papes d'Avignon (1305-1374)*, Paris 1965^{10}, pp. 130-136, 265-282.

[67] *Legenda Maior*, cit., III, 6, 426.

[68] Cfr. entrambe le edizioni: *Libro della divina dottrina. Volgarmente detto dialogo della divina provvidenza*, a cura di M. FIORILLI (Scrittori d'Italia, 34), Bari 1928^{2}, e *Il dialogo della divina provvidenza ovvero Libro della divina dottrina*, a cura di G. CAVALLINI (Testi Cateriniani, 1), Siena 1995^{2}.

Bianco in toni amichevoli; nel contempo avrebbe impedito a Raimondo una dura replica a Bianco[69].

Il poeta Bianco da Siena[70] era un seguace di Giovanni Colombini, che nel 1367 lo accolse nell'Ordine dei Gesuati. L'«epistola

[69] Cfr. la deposizione di Bartolomeo Dominici ne *Il Processo Castellano*, cit., pp. 339 ss.: «Illis etiam diebus, dum virgo in Pisi moram contraheret [1375], quidam non parve reputationis vir inter spirituales personas cognominatus El Bianco de Civitate Castelli, audiens de tanto concursu universali omnium ad ipsam sacram virginem et de honore et reverentiis que eidem communiter exibebantur ab omnibus, zelo accensus et motus, eidem sancte virgini quamdam epistolam prolixam et bene dictatam destinavit, in qua acuta eam nimis reprehendebat, quia talia sustinebat fieri circa se. Allegabat enim in contrarium gesta et documenta Salvatoris, doctrinam etiam et exempla sanctorum, subiungendo etiam quod talis modus vivendi videbatur esse periculosus et potius vituperandus quam commendandus. Hortabatur etiam eam ut fugeret publicum et solitudinem quereret, concludendo quod illa est vita sanctorum, ista vero hypocritarum et propriam laudem querentium. Hec epistola pervenit primum ad manus fratris Raimundi confessoris iam dicti. Qua perlecta, tam ipse quam ego, qui presens eram, ira permoti contra scribentem, putantes quod non ex caritate sed ex emulatione et quod stimulo invidie agitatus sic scriberet, conferebamus ad invicem dicentes quod bonum esset dictam epistolam ipsi sacre virgini non presentare, sed contra illum rescribere et ipsum tamquam temerarium et spiritualis vite ignarum acriter redarguere. Sic diu nobis mussitantibus et quandoque inter nos vocem altius elevantibus, perpendit virgo sacra, que a nobis non valde erat remota, nos ita esse commotos. Quare ad se illico vocari fecit. Audita autem causa nostre turbationis, ait: 'Date mihi litteram ut legam eam'. Frater vero Raimundus nolebat eam sibi tradere, intendens facere quod primitus dixeramus. Ipsa vero dixit: 'Et si mihi illam non vultis dare, saltem ex quo mihi dirigitur debeo eam audire'. Legit ergo litteram illam frater Raimundus, ipsa sacra virgine audiente. Cumque coram ea contra scriptorem illius littere ambo pariter fremeremus, ipsa nos benigne redarguens ait: 'Vos una mecum deberetis regratiari ei qui hanc litteram misit, cum videatis quod tam dulciter et aperte de salute mea admonet. Qui etiam timens ne in via Dei decipiar, contra versutias inimici mei tam provide cautam reddit. Unde vos et ego obligamur caritati sue. Volo ergo habere litteram istam et respondere ac regartiari sibi'; quod et fecit laudabiliter et virtuose nimis, prout clare patet litteram illam legenti. Cum autem frater Raimundus adhuc instaret quod volebat et ipse respondere et increpare illum, ipsa omnino prohibuit torvo vultu, redaguens nos de tanta impatientia et quia opus bonum interpretabamus in malum».

[70] Su Bianco da Siena cfr. F. AGENO, *Laudi inedite del Bianco da Siena*, in «La Rassegna», IV serie, 44, 1936, pp. 105-146; F. BRAMBILLA AGENO, *Bianco da Siena*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 10, Roma 1968, pp. 220-223. B. CROCE, *Scritti di storia letteraria e politica*, 28: *Poesia popolare e poesia d'arte. Studi sulla poesia italiana dal Tre al Cinquecento*, Bari 1957[4], pp. 185-188.

prolixa et bene dictata» si riferisce senza dubbio alla *Laude spirituale* di Bianco, un poema in 32 quartine su Caterina, nel quale egli fra l'altro la ammonisce sui pericoli del digiuno e della superbia spirituale:

«5. Guarda che per la gran fama
Tu non diventi grama;
Se di ciò tu arai brama
Cadrai 'n terra vulnerata.

11. Se tu se' in tant'altura,
La tua mente mantien pura:
Se nol fai per tua scia[g]ura
Tu ne sarai atterrata.

12. Guarda, guarda, guarda,
Che non diventi bugiarda,
Nè per vanità codarda:
Mal n'averesti derrata»[71].

All'inizio del 1376 il vallombrosano Giovanni dalle Celle[72] scrisse una lettera a una certa Domitilla di Firenze per dissuadere lei e le sue compagne dal partecipare all'appello di Caterina in favore della crociata[73]. Questa lettera scatenò una controversia epistolare con William Flete[74], il quale ritenne di dover prendere le difese di Caterina contro Giovanni. La discussione portò a un avvicinamento tra le parti, con il risultato che anche Giovanni fu accolto nella stretta cerchia dei fedelissimi di Caterina.

Con estremo scetticismo fu vista invece l'attività di Caterina dall'Ordine dei Domenicani, tanto che la santa fu citata in giudizio dal capitolo generale dell'Ordine riunitosi a Firenze

[71] Citato nella seguente edizione: BIANCO DA SIENA, *Laude 72* [per Caterina da Siena], in [TELESFORO BINI], *Laudi spirituali del Bianco di Siena, povero Gesuato del secolo XIV. Codice inedito*, Lucca 1851, pp. 167-168.

[72] Su Giovanni dalle Celle cfr. P. CIVIDALI, *Il beato Giovanni dalle Celle*, in «Atti della R. Accademia dei Lincei», serie V: Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche, 303, 12, 1906, pp. 354-477.

[73] Pubblicato in A. BISCIONI, *Lettere de' santi e beati Fiorentini raccolte ed illustrate*, Firenze 1736, pp. 57-66.

[74] Su Flete cfr. *supra*, nota 32.

nel maggio del 1374[75]. Solo una fonte coeva riferisce di questo avvenimento, ed è quella dell'autore anonimo dei *Miracoli*:

«Venne a Firenze del mese di maggio anni MCCCLXXIV, quando fu il capitolo de' frati Predicatori, per comandamento del maestro dell'ordine, una vestita della pinzochere di santo Domenico, che à nome Caterina di Iacopo da Siena, la quale è d'etade di venzette anni, quale si reputa che sia santa serva di Dio, e collei tre altre donne, pinzochere del sua abito, le quali stanno a sua guardia; e della quale udendo la sua fama, procacciai di vederla e prendere sua amistà. Intanto che parecchi volte venne qui in casa e comprendendo io della vita sua, ingegnami di sapere d'essa quanto più pote' sapere. E qui apresso ne farò memoria, a sua laude e mia consolazione, di quelle poche cose che io ne pote' sapere»[76].

Sui motivi della convocazione dinanzi al capitolo generale si possono fare solo congetture, poiché gli atti relativi a tale riunione sono andati perduti; è però da ritenersi sicuro che Caterina dovette giustificarsi davanti all'assemblea per il suo inconsueto stile di vita: a quel tempo la Senese aveva infatti già radunato attorno a sé donne e uomini di ceti diversi che costituirono la cellula germinale della sua *familia*, e aveva già scritto le sue prime lettere politiche. Questa supposizione è confortata anche da una fonte del XVIII secolo, la *Cronaca annalistica* di Santa Maria Novella a Firenze, in cui si legge a proposito dell'anno 1374:

«Anno 1374. Capitolo generale di tutto l'ordine in Firenze ed è il quinto celebratosi in Santa Maria Novella. Fu fatta la funzione nel capitolo de' Guidalotti [Cappella Spagnola] con lo intervento del generale maestro Elia Tolosano ... Non mancavano in quel tempo malviventi che si affaticavano di screditare la santità di S. Caterina da Siena con maligni ritrovati che dettava loro la invidia e l'odio che portavano alle opere di Dio; onde nel presente capitolo fu chiamata detta santa a render conto di sè e di sua condotta nella vita di Dio»[77].

[75] Cfr. R. FAWTIER, *Sainte Catherine de Sienn*, cit., I, pp. 159-164; J. JUNGMAYR, *Quelle und Text. Die Legenda Maior des Raimund von Capua im kontextuellen Spannungsfeld*, in A. SCHWOB - E. STREITFELD (edd), *Quelle-Text-Edition. Ergebnisse der österreichisch-deutschen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition in Graz vom 28. Februar bis 3. März 1996* (Beihefte zu editio, 9), Tübingen 1997, pp. 169-178, in particolare pp. 176-177.

[76] F. VALLI (ed), *I miracoli*, cit., pp. 1 ss.

[77] Pubblicato *ibidem*, p. XVII. Inoltre cfr. R. FAWTIER, *Catherine de Sienne*, cit., I, p. 160.

Caterina seppe evidentemente difendersi in modo egregio, dal momento che il capitolo generale dispose che le sue facoltà fossero messe a servizio dell'Ordine, e a questo scopo nominò Raimondo da Capua, successivamente divenuto suo biografo, mentore spirituale e sicuramente anche suo controllore.

Significativamente, della vicenda del 1374 non si fa menzione né nella *Legenda Maior*, né nelle fonti da questa derivate. Sarebbe stato difficile spiegare a un pubblico di lettori perché si fosse voluto citare in giudizio davanti al capitolo generale Caterina, di cui Raimondo non si stancò mai di sottolineare l'assoluta obbedienza nei confronti dell'Ordine. La decisione del capitolo in favore di Caterina determinò tutta la tradizione successiva. La sua figura, così come è stata tramandata nei secoli, si deve fondamentalmente a due regolari, Raimondo da Capua e Tommaso Caffarini.

Quando nel 1384 – quattro anni dopo la morte di Caterina e sei anni dopo lo scoppio del Grande Scisma d'Occidente – il generale dell'Ordine Raimondo da Capua si accinse a scrivere la sua *Vita Catharinae Senensis*, la *Legenda Maior*, lo fece con i seguenti propositi: 1. sostenere il papa di Roma Urbano VI contro l'antipapa Clemente VII; 2. riformare l'Ordine dei Domenicani secondo il movimento dell'osservanza[78] e ripristinare la disciplina dell'Ordine toccato dallo scisma; 3. grazie alla canonizzazione di Caterina, che si realizzò poi nel 1461 con papa Pio II[79] (Enea Sivio Piccolomini), il definitivo riconoscimento

[78] Sul movimento dell'osservanza vedi principalmente K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (Ordensstudien, 6), Berlin 1989. Cfr. inoltre A. VAUCHEZ, *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les documents hagiographiques. Edition revue et mise à jour* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 241), Rome 1988. Sull'importanza della *Legenda Maior* all'interno del movimento dell'osservanza cfr. W. WILLIAMS-KRAPP, *Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert*, in J. HEINZLE (ed), *Literarische Interessenbildung im Mittelalter. DFG-Symposion 1991* (Germanistische Symposien. Berichtsbände, 14), Stuttgart - Weimar 1993, pp. 301-313, particolarmente pp. 305 ss.

[79] Cfr. U. MORANDI, *La bolla di canonizzazione di S. Caterina* [testo latino con traduzione italiana a fronte], in «S. Caterina da Siena», 16, 1965, 3, pp. 7-16.

dell'Ordine laico dei Domenicani. L'impianto formale della *Legenda Maior* costituisce al tempo stesso il suo programma: poiché Caterina arrivò all'età di 33 anni e secondo la concezione medievale aveva quindi raggiunto la stessa età di Cristo, il numero tre divenne il fondamento simbolico e compositivo dell'opera: 3 sono gli stadi che secondo l'insegnamento di Caterina l'uomo attraversa per giungere alla perfezione; di conseguenza Raimondo suddivise la sua *Legenda* in tre parti; il numero 33 si compone di due cifre, e per questo motivo egli fa precedere la *Vita* da un doppio prologo; da 3 più 3 volte due, cioè da 12 capitoli, sono composte la prima e la seconda parte della *Vita*, mentre la terza parte, quella che rappresenta lo «stato perfettissimo», si compone di 3 più 3, quindi soltanto di 6 capitoli. Il numero totale dei capitoli è 30, vale a dire 3 volte 10, e sul numero 3 si fonda anche la strutturazione interna ad ogni capitolo, costituito da un *exordium*, una *narratio/argumentatio* e una *peroratio*.

La *Legenda Maior*[80] è indubitabilmente la fonte più importante sulla vita e sulle opere di Caterina; nonostante tutte le sue limitazioni tematiche e la sua ridotta visione prospettica, quest'opera, fino ad oggi troppo poco valorizzata, è un documento di alto livello letterario; sono state proprio queste qualità, oltre alle considerevoli dimensioni dell'opera, a impedirne un successo durevole e ampio.

Il merito della diffusione sistematica ed efficace degli scritti cateriniani in tutta Europa spetta al discepolo di Caterina Tommaso Caffarini[81] (ca. 1350-1434), che verso il 1400 costituì allo

[80] Sulla diffusione della *Legenda Maior* in Italia e in Germania cfr. J. JUNGMAYR, *Die Legenda Maior*, cit., pp. 230-245.

[81] Su Caffarini cfr. T. KAEPPELI - E. PANELLA, *Scriptores ordinis Praedicatorum medii aevi*, 4, Roma 1993, pp. 329-342; F. SORELLI, *La production hagiographique du dominicain Tommaso Caffarini: exemples de sainteté, sens et visées d'une propagande*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle* (Collection de l'École française de Rome, 52), Rome 1981, pp. 189-200, e della stessa autrice, *Per la storia religiosa di Venezia nella prima metà del Quattrocento. Inizi e sviluppi del terz'ordine domenicano*, in *Viridarium floridum. Studi di storia Veneta offerti dagli allievi a Paolo Sambin* (Medioevo e Umanesimo, 54), Padova 1984, pp. 89-114; O.

scopo un proprio *scriptorium* a Venezia[82]. Nell'ambito degli incarichi che Tommaso ricopriva all'interno dell'Ordine dei Domenicani[83] si situa anche la sua attività pubblicistica. Il suo *Tractatus de ordine fratrum et sororum de paenitentia S. Dominici*[84], iniziato nel 1404 e finalizzato al definitivo riconoscimento dell'Ordine laico domenicano, rappresenta il suo sforzo principale in tal senso, sforzo che doveva essere premiato nel 1405 con la bolla d'approvazione di Innocenzo VII, confermata poi nel 1439 da Eugenio IV[85].

Caffarini si adoperò con energia e convinzione nella diffusione della stimmatizzazione di Caterina. A questo scopo egli tenne numerose prediche e scrisse un trattato che inserì poi nel suo *Supplemento*[86], a integrazione della *Legenda Maior*. Anche grazie a queste attività egli risolse la lunga e annosa diatriba tra Francescani e Domenicani sul primato delle stimmate[87]. Caffarini

VISANI, *Nota su Tommaso d'Antonio Nacci Caffarini*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 9, 1973, pp. 277-297.

[82] Cfr. E. MESSERINI, *Lo scriptorium di fra Tommaso Caffarini*, in «S. Caterina da Siena», 1968, 1, pp. 15-21.

[83] *Libellus de Supplemento legende prolixe virginis beate Catherine de Senis*, cit., p. XI.

[84] Il trattato ci è pervenuto nella seguente edizione: *Tractatus de ordine fratrum [et sororum] de paenitentia S. Dominici*, ed. M.-H. LAURENT (Fontes vitae S. Catharinae Senensis historici, 21), Firenze 1938.

[85] Cfr. F. SORELLI, *Per la storia religiosa*, cit., p. 114.

[86] Sull'edizione del *Supplemento* cfr. *supra*, nota 38.

[87] Il 25 luglio 1475 Sisto IV proibì ogni raffigurazione della stimmatizzazione, nonché la sua divulgazione con mezzi verbali, scritti e non; le raffigurazioni già esistenti dovevano essere censurate o distrutte: «Universis quorumvis ordinum professoribus ... aliis personis utriusque sexus cujuscumque dignitatis, status, gradus, vel conditionis forent, in virtute sanctae obedientiae, ... sub excommunicationis poena, ... districtius inhibuimus, ne praefactam sanctam stigmata hujusmodi habuisse, in suis praedicationibus ... sermonibus ad populum asserere auderent; immo ... de picturis hujusmodi praefatae sanctae jam factis amoverent ... delerent ... deleri facerent ubilibet, atque procurarent infra annum a publicatione dictarum nostrarum litterarum: nec voluimus alicui eandem sanctam Catharinam cum hujusmodi stigmatibus depingi facere, donec sedes ipsa stigmata hujusmodi approbaret» (E. MARTÈNE - U. DURAND, *Veterum scriptorum et monumentorum collectio*, 6, Paris 1724

scrisse poi una versione ridotta della *Legenda Maior*, la cosiddetta *Legenda minor*[88], che tradusse anche in italiano[89], facilitando in questo modo una più vasta diffusione della *Vita* di Caterina che la *Legenda Maior* da sola non avrebbe mai potuto ottenere. Egli iniziò anche la stesura del *Processo Castellano*, una raccolta di testi, le cosiddette 25 *depositiones*[90], che venne poi terminata

[rist. 1968], col. 1382; cfr. inoltre L. WADDING, *Annales Minorum*, 14, Ad Claras Aquas 1933, LXIX, p. 41; LXXIII- LXXIV, p. 47; LXXV-LXXIX, p. 48-51). Per sedare la diatriba sulle stimmate, che continuò a protrarsi anche alla fine del XVI secolo, Clemente VIII vietò ogni discussione su questo tema, fino ad un definitivo chiarimento da parte della Congregazione dei riti, incaricata della beatificazione e canonizzazione. Su ordine di Clemente VIII, Gregorio Lombardelli raccolse tutte le opinioni e le testimonianze in merito alla stimmatizzazione di Caterina e le pubblicò nel 1601 a Siena sotto il titolo *Sommario della disputa a difesa delle sacre stimate di Santa Caterina da Siena*. Fu infine Urbano VIII a porre fine alla disputa il 16 febbraio 1630 e nelle «Lectiones die festo S. Catharinae virginis» (in *Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, 8, Romae 1740), annunciò che Caterina, trafitta da raggi di luce, aveva ricevuto le stimmate, e che queste potevano essere raffigurate in immagini per permettere ai credenti una migliore comprensione del fenomeno: «Cum Pisis immoraretur die Dominico refecta cibo Caelesti, ... in estasim rapta, vidit Dominum Crucifixum magno cum lumine advenientem, ... ex ejus vulnerum cicatricibus quinque radios ad quinque loca sui Corporis descendentes, ideoque mysterium advertens, Dominum precata ne cicatrices apparerent, continuo radii colorem sanguineum mutaverunt in splendidum, ... in formam purae lucis pervenerunt ad manus, pedes, ... cor ejus, ac tantus erat dolor quem sensibiliter patiebatur, ut nisi Deus minuisset, brevi se crederet morituram. Hanc itaque gratiam amantissimus Dominus nova gratia cumulavit, ut sentiret dolorem illapsa vi vulnerum, ... cruenta signa non apparerent. Quod ita contigisse cum Dei famula Confessario suo Raymundo retulisset, ut oculis etiam repraesentaretur, radios in Imaginibus B. Catharinae ad dicta quinque loca pertingentes, pia Fidelium cura pictis coloribus expressit. Tu autem Domine ...» (*Lectio quinta*, p. 492). Sull'argomento cfr. R. FAWTIER, *Catherine de Sienne*, cit., I, pp. 50-53; N. ZUCCHELLI - E. LAZZARESCHI, *S. Caterina da Siena e i Pisani*, cit., pp. 154-167.

[88] Della *Legenda minor* esistono una *recensio vetus* e una *recensio nova*. Sulla comparazione fra *Legenda Maior* e *Legenda minor*, cfr. J. JUNGMAYR, *Die Legenda Maior*, cit., pp. 227-229. Una edizione parallela delle *recensio vetus* e *nova* si trova in *Sanctae Catharinae Senenis legenda minor*, a cura di E. FRANCESCHINI (Fontes vitae S. Catharinae Senensis historici, 10), Milano 194.

[89] La traduzione di Caffarini deve essere andata perduta. Cfr. sulla questione J. JUNGMAYR, *Die Legenda Maior*, cit., pp. 228 ss.

[90] Per l'edizione del *Processo* cfr. *supra*, nota 37.

fra il 1412 e il 1416. Si tratta di deposizioni giurate scritte, in cui discepoli e sostenitori di Caterina attestano la santità sia della sua vita che delle sue azioni, viste dalla prospettiva dei loro ricordi personali.

L'opera di Caffarini offre una quantità pressoché inesauribile di informazioni su Caterina e sul suo *entourage*, dà notizie di fonti archivistiche non più esistenti, aiuta a identificare manoscritti ancora esistenti che hanno attraversato tutta l'Europa per giungere ai loro destinatari e che permettono di seguire il sistema di diffusione dei testi da lui stesso sviluppato. Ciononostante, la lettura delle opere di Caffarini trasmette un senso di disagio.

Nel tentativo, operato sia nel *Supplemento* sia nel *Processo Castellano*, di riunire tutte le conoscenze sulla vita e sulle opere di Caterina in un insieme di regole di sistematicità tomistica, Caffarini – al contrario di Raimondo da Capua, che in rapporto alla mistica di Caterina mantenne una rispettosa distanza – pare cogliere davvero poco della spiritualità di Caterina[91], e ancor meno della fondamentale relazione fra spiritualità e azione politica.

Così, anche questo instancabile propagandista contribuisce alla creazione di quell'immagine di Caterina che verrà ripresa da Johann Fischart attorno al 1570 e rielaborata in chiave polemica

[91] Una tendenza, questa, che doveva continuare, nell'ambito del movimento dell'osservanza. *Nel suo libro Reformacio Predigerordens* Johannes Meyer vietava l'imitazione della spiritualità mistica di Caterina poiché essa sarebbe riservata solo a poche figure eccezionali; affermava inoltre che le 'visioni' e le 'rivelazioni' normalmente sono indotte dal 'maligno': «Aber allain die in diser zit gewesen sind schryn der gnaden des hailgen gaistes, und ir offenbarung von gott gewesen ist, also der hailgen propheten und die hailig frow sant Brigitta und sancta Katherina de Senis und ander etlich fründ gottes mer, die alle dise zaichen an in hand gehebt. Dar umb dester sicherlicher gehalten mag werden, daz die offenbarung, die sy gehebt habent, von dem guten gaist gottes und nit von dem bösen gaist gewesen sind. Und dar umb so sind dise zaichen gar eben wol war zu nemen an söllichen personen, die mit söllicher gesicht und offenbarung bekömret werent, uff daz man dester bas daz unsicher von dem sichren bekenen mug»; B.M. REICHERT (ed), *Buch der Reformacio Predigerordens*, I-III (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, 2), Leipzig 1909, p. 61. Cfr. anche W. WILLIAMS-KRAPP, *Frauenmystik*, cit., p. 306.

nel suo *Kuttenstreit.* Anche Caffarini, infine, appartiene alla schiera di coloro che, per riprendere le parole di Fischart, hanno «distrutto, rotto, disfatto, smembrato, frantumato, rapito e saccheggiato» l'eredità di Caterina.

Riforme e osservanze nel XIV e XV secolo. Una sinossi

di *Kaspar Elm*

Lo storico Johannes Haller, benemerito degli studi sulla riforma della Chiesa nel tardo medioevo, concludeva nel 1903 l'introduzione al suo libro sul papato e la riforma ecclesiastica con la constatazione che l'esigenza di riformare la Chiesa non rappresenta qualcosa di nuovo, ma è una caratteristica antica quanto la Chiesa stessa: «Per dirla in modo paradossale, il problema della riforma inizia già con Anania e Saffaria».

Per quanto possono essere state rilevanti le rinascenze carolinge, ottoniane e altomedievali e la riforma gregoriana, nessuna altra epoca della storia europea è contrassegnata così profondamente dall'aspirazione alla riforma e da tentativi di realizzarla come il XIV e il XV secolo. Riforma e tardo medioevo sono concetti così strettamente legati da essere diventati, nella *communis opinio*, una sorta di sinonimo. Già gli stessi contemporanei offrono abbondante materiale per una tale identificazione. Da Petrarca a Erasmo, dal secondo Concilio di Lione al V Concilio del Laterano, non cessa la piena delle critiche pubbliche e private, benevole e malevole, che descrivono abusi, lanciano accuse di pigrizia, incolpano Satana, l'imperatore e il papa, i ricchi e i poveri, i preti e i laici, i monaci e i canonici, gli uomini e le donne della degenerazione dei costumi e delle brutture dei loro tempi.

Queste voci polemiche determinano ancor oggi il quadro che noi abbiamo del tardo medioevo. Ciò vale per il mondo romanzo, ma soprattutto per le terre al di là delle Alpi che poi divennero, in tutto o in parte, protestanti. Il tardo medioevo è descritto dagli storici di queste terre come un periodo di profonda decadenza, di crisi irrimediabile, che ebbe termine soltanto con la Riforma

protestante. A decisiva conferma di questa interpretazione del periodo tardo-medievale, come dello sfondo oscuro che fa risaltare la nascita raggiante della nuova età, quegli storici indicarono la degenerazione e impotenza di un clero regolare e decaduto e dei suoi sforzi di riforma, che si esaurivano in controversie e scismi, condannati già sul sorgere al fallimento.

Allacciandosi a tentativi di revisione già intrapresi nel secolo scorso, si è imposta di recente una rivalutazione del tardo medioevo che si distacca dal luogo comune della decadenza, della crisi e dell'immobilismo, e vi scopre invece non solo prodotti suoi propri, ma anche novità feconde per il futuro. Occorre notare che questa rivalutazione finora non ha toccato quasi affatto il clero regolare e gli Ordini religiosi, che pure più degli altri sono stati stigmatizzati di decadenza. Le ragioni sono evidenti: manca ancora in gran parte una fenomenologia degli Ordini religiosi del tardo medioevo che abbracci non un solo Ordine, ma tutte le istituzioni della vita religiosa nella loro nitidezza. Mancano studi che illustrino i sostrati politici, sociali ed economici di questi movimenti, che analizzino la meccanica dei processi di riforma e della nascita delle osservanze, e che pongano l'intero fenomeno nel contesto della storia europea del tardo medioevo e della prima età moderna[1].

[1] Per ulteriori approfondimenti delle fonti e della letteratura si rinvia alle seguenti pubblicazioni dell'autore: *Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungsaufgaben*, in *Untersuchungen zu Kloster und Stift* (Studien zur Germania Sacra 14. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 68), Göttingen 1980, pp. 188-238; *Riforme e osservanze nel XIV e XV secolo*, in *Il rinnovamento del Francescanesimo: l'Osservanza*, Atti dell'XI Convegno Internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani, Assisi 20-22 ottobre 1983 (Società Internazionale di Studi Francescani, Convegni 11), Assisi 1985, pp. 149-167; *Reform- und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. Ein Überblick*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (Berliner historische Studien 14. Ordensstudien, VI), Berlin 1989, pp. 3-19; *Monastische Reformen zwischen Humanismus und Reformation*, in L. PERLITT (ed), *900 Jahre Kloster Bursfelde. Reden und Vorträge zum Jubiläum 1993*, Göttingen 1994, pp. 59-111; *Reformbestrebungen und Reformen im Zisterzienserorden*, in H. NEHLSEN - K. WOLLENBERG (edd), *Zisterzienser zwischen Zentralisierung und Regionalisierung. 400 Jahre Fürstenfelder Äbtetreffen – Fürstenfelder Reformstatuten von 1595-1995*, I, Frankfurt a.M. - New

La difficoltà a trattare in modo più esauriente le riforme e i movimenti osservanti tardomedievali, a meglio classificarli e giudicarli, deriva non soltanto dai suaccennati pregiudizi da parte degli umanisti, riformatori e illuministi: in misura non ridotta è di natura immanente alla ricerca stessa.

Gli studiosi di storia degli Ordini religiosi si sono concentrati normalmente su Ordini e conventi singoli, interessandosi soprattutto alla loro nascita e fioritura, ma trascurando sia osservazioni sinottiche che metodi comparativi. Considerando poi la concentrazione della ricerca sui grandi Ordini e sulle loro istituzioni storiche, cadono facilmente in dimenticanza la storia di quelli più piccoli, scomparsi nel frattempo, e, naturalmente, tutte le forme di vita semireligiosa a metà tra monastero e secolo. L'ambito di ricerca si restringe ancor più quando ci si occupa di riforme e di movimenti osservanti. Sono solo le grandi congregazioni e le osservanze più famose ad essere oggetto di studio, e a influenzare ancor oggi i giudizi e le valutazioni degli storici. Resta un desiderio della nostra scienza una valutazione equidistante, per non dire obiettiva, dell'intero fenomeno, nonostante la pubblicazione di numerosi e importanti lavori sull'argomento.

York 1998, pp. 71-87. Si vedano inoltre: G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento*, in P. PRODI - P. JOHANNEK (edd), *Strutture ecclesiastiche in Italia e Germania prima della Riforma* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 16), Bologna 1984, pp. 207-258; M. SCHULZE, *Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation* (Spätmittelalter und Reformation. NR, 2), Tübingen 1991; K. SCHREINER, *Dauer, Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz im hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtum. Krisen, Reform- und Institutionalisierungsprobleme in der Sicht und Deutung betroffener Zeitgenossen*, in G. MELVILLE (ed), *Institutionen und Geschichte theologischer Aspekte und mittelalterliche Befunde* (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit, 1), Köln - Weimar - Wien 1992, pp. 295-341; B. HAMM, *Von der spätmittelalterlichen 'reformatio' zur Reformation. Der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 84, 1993, pp. 7-82; D. MERTENS, *Monastische Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts: Ideen – Ziele – Resultate*, in J. HLAVÁČEK - A. PATSCHOVSKY (edd), *Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449)*, Konstanz 1996, pp. 157-181; R. WEINBRENNER, *Klosterreform im 15. Jahrhundert zwischen Ideal und Praxis* (Spätmittelalter und Reformation. NR, 7), Tübingen 1996.

È chiaro che qui non è possibile offrire una tale trattazione sinottica dei movimenti di riforma e di osservanza del XIV e XV secolo. Mi accontenterò quindi di accennare all'intero quadro dei tentativi di riforma e di osservanza tardo-medievali, di descrivere il loro intrecciarsi con gli altri fattori della storia tardo-medievale e di indicare il loro posto nella storia di quel periodo e della prima età moderna. I tentativi finora intrapresi di fornire una rappresentazione complessiva dei movimenti di riforma e di osservanza si limitano normalmente al periodo che va dalla metà del XIV secolo, dunque dalla nascita dell'osservanza francescana, fino ai primi decenni del XVI secolo, cioè all'inizio della Riforma protestante. Solo in rari casi essi dividono il materiale ragionevolmente o cronologicamente, dato che assumono a principio ordinatore quello classico della divisione tra Ordini monastici, canonicali e mendicanti, escludendone di norma altri, quali gli Ordini cavallereschi od ospitalieri. L'accento viene normalmente posto non su tentativi di riforma rimasti isolati, bensì sulle congregazioni e sui gruppi riformati nei quali i moti di riforma si istituzionalizzarono. Il quadro che si evince in questo modo è nel suo complesso noto e perciò posso limitarmi a una breve ricapitolazione.

Nell'*ordo monasticus*, dopo i tentativi di riforma intrapresi al di qua e al di là delle Alpi nella seconda metà del XIV secolo, la vera e propria creazione di congregazioni di riforma inizia dopo il Concilio di Costanza. Nel territorio imperiale emersero in primo luogo a Kastl e Melk, che divennero centri di riforma a sud-est e a sud-ovest dell'impero, poi, in misura dimessa ad ovest e intorno a Treviri. Il culmine del movimento monastico di riforma fu raggiunto con la congregazione di Bursfelde, la quale riprese numerose altre iniziative di riforma e le istituzionalizzò. Analogamente si procedeva in Italia. Dopo le esperienze di Subiaco e di Farfa, fu la congregazione di Santa Giustina, a partire dall'inizio del XV secolo, a determinare l'evoluzione successiva, e ciò non soltanto in Italia, come nei casi dei Vallombrosani o dei Camaldolesi, ma anche in Spagna, Ungheria e Francia, dove vecchi tentativi di riforma si istituzionalizzarono nelle congregazioni di Valladolid, Pannohalma e di Chezal-Benoît.

Uno schema simile si può tracciare anche per l'*ordo canonicus*. Ciò che per i Benedettini rappresentarono Bursfelde al Nord e Santa Giustina al Sud, furono per i canonici Windesheim e la congregazione lateranese. Entrambe queste nuove fondazioni, come i due centri per la riforma benedettina, fanno propri alcuni tentativi di riforma più antichi e più modesti e influenzano lo sviluppo successivo anche al di fuori della terra di origine.

Dal punto di vista cronologico e geografico sussiste una certa contemporaneità tra la nascita delle congregazioni negli Ordini monastici e delle osservanze negli Ordini mendicanti. Nel XIV secolo cominciano nell'Ordine domenicano i primi tentativi di riforma animati da Raimondo da Capua, Giovanni Dominici e Bartolomeo da Siena; si sviluppa la comunità leccetena, sotto l'influenza di Caterina da Siena, fino a diventare il primo e il più importante centro di riforma degli Eremitani di sant'Agostino; si agitano qui e là sforzi di riforma presso i Serviti e i Carmelitani. Solo con la fine dello scisma e lo svolgimento dei concili di riforma si arriva alla formazione delle rispettive osservanze nei quattro Ordini mendicanti, soprattutto in Italia, in Spagna e nell'Europa centrale, mentre la Francia, l'Inghilterra, l'Europa settentrionale e la penisola scandinava conobbero solo più tardi questo fenomeno o addirittura non ne furono affatto toccate.

A prima vista sembrerebbe che anche l'osservanza francescana possa inserirsi in questo schema temporale e geografico. Ma un'analisi più accurata dimostra che essa se ne distacca non solo per le sue motivazioni e la varietà delle intenzioni, ma anche per il suo inizio nel tempo: a differenza dei Domenicani, Agostiniani, Carmelitani e Serviti, gli sforzi di riforma databili alla metà del XIV secolo, che di solito vengono considerati come l'inizio dell'osservanza francescana, non rappresentano affatto una novità che persegue lo scopo di porre fine alla decadenza dell'Ordine, bensì costituiscono un prolungamento degli sforzi risalenti fino al XIII secolo, fino alle origini dell'Ordine francescano, di intendere correttamente e mettere in pratica la *forma vitae* di san Francesco.

Il quadro delle riforme, così come è presentato, in questo modo o in modo simile, nei manuali o nei dizionari, deve essere inte-

grato da alcune osservazioni. Sappiamo poco dei movimenti di riforma tardo-medievali nei restanti rami degli Ordini canonicali e monastici.

Nel caso dei Cistercensi si dà per scontato che solo con il XVI secolo fu iniziata nel loro Ordine la riforma e con questa si diede avvio alla creazione di congregazioni. La congregazione cistercense di Castiglia, fondata nel 1425 da Martin de Vergas, viene considerata come un prototipo solitario che conobbe solo nel XVI secolo la sua fioritura: ma si dimentica completamente il fatto che, nel corso del XIV e XV secolo, nell'Ordine cistercense si agitano, su un vasto piano, sforzi di riforma i quali condussero, sotto l'influsso della *devotio moderna*, almeno nell'Europa nord-occidentale, a un profondo rinnovamento dell'Ordine. Per ciò che riguarda i Premostratensi, i due principali tentativi di riforma del XV secolo, quelli dell'abate Richard Redman di Shap e del prevosto Franz Fegyverneky di Saág, non sono stati finora oggetto di alcuno studio. Non si è nemmeno seriamente incominciato a indagare l'importanza avuta nei movimenti di riforma dai grandi centri monastici e canonicali dell'alto medioevo, per tacere poi dei numerosi, piccoli e isolati tentativi di riforma, che non assunsero mai importanza sovraregionale e non sfociarono mai nella formazione di congregazioni. Molto rari sono gli studi sui tentativi di riforma negli Ordini cavallereschi e ospitalieri, anzi, per essi non ci si è nemmeno posta la questione della riforma, sebbene almeno dal XIV secolo si ponga il problema della riorganizzazione e del nuovo indirizzo da dare agli Ordini cavallereschi cacciati dalla Terra Santa.

Anche se si potessero descrivere in maniera più dettagliata e completa le riforme nei diversi casi, comunque il fenomeno non sarebbe ancora sufficientemente illustrato. Quella che, servendosi dei concetti di riforma e osservanza, si è definita come restaurazione delle antiche istituzioni, l'idea, basata sulla creazione delle congregazioni, di una semplice ristrutturazione organizzativa di gruppi di monasteri e conventi già esistenti, ci ha fatto quasi dimenticare che la riforma degli Ordini nell'epoca tardo-medievale vide la nascita di nuove fondazioni così numerose da permetterci di supporre, dopo le espansioni del XII e XIII secolo, una curva crescente anche nel XIV e XV

secolo, niente affatto inferiore alla precedente. Si trattò non solo di una moltiplicazione dei monasteri già esistenti nei vecchi territori, ma anche dell'apertura verso intere regioni, soprattutto nell'Europa orientale, centrale e meridionale, che non erano state ancora raggiunte neanche dall'espansione del XIII secolo.

Altrettanto interessante della nuova ondata espansiva all'interno degli Ordini è la circostanza che una serie di Ordini, già sorti nel corso del XIII secolo, i quali però possedevano allora scarse possibilità di crescita, riuscirono nel XV secolo a far sorgere così tante nuove fondazioni da farli considerare praticamente non più Ordini del XIII, bensì solo del XIV e XV secolo. Ad esempio l'Ordine belga-olandese dei Crocigeri, emergente già verso la metà del XIII secolo, prima nella diocesi di Liegi, poi nella Francia meridionale e in Inghilterra, riuscì solo nel corso del XV secolo a fondare la maggior parte dei suoi conventi e, di conseguenza, ad essere accettato come un Ordine vero e proprio nella coscienza dei credenti. Analoga evoluzione negli altri Ordini dei Crocigeri (cioè dalla croce rossa o dal cuore rosso o dalla doppia croce rossa), dei frati della *Penitentia Martyrum* e dei canonici del Santo Sepolcro, i quali ebbero la loro fioritura nel XIV secolo in Boemia, Silesia, Polonia e Ungheria. L'Ordine dei Paolini, sorto nel XIII secolo in Ungheria, fiorì anch'esso nel XIV e XV secolo, a tal punto che poté erigere numerosi conventi non solo in Ungheria e Polonia, ma anche nelle diocesi di Costanza, Spira, Basilea e Strasburgo. Ancora si potrebbero citare, come esempio di crescita ritardata di vecchi Ordini, i *fratres apostolici* italiani e gli Alessiani dell'Europa nord-occidentale. L'esempio però più noto e suggestivo di questa espansione avvenuta in ritardo è dato dai Certosini. L'Ordine eremitico fondato da Bruno di Colonia riuscì ad avere fino al 1300 solo 71 fondazioni. Solo nel XIV e XV secolo questo numero salì fino a non meno di 221, dando l'avvio alla presenza dei Certosini nei Paesi Bassi, in Inghilterra e in Germania.

Come ulteriore esempio della forza di questa espansione avvenuta nel corso del XIV e XV secolo citerò quegli Ordini che sorsero proprio in questo periodo: in Italia il movimento laico dei Gesuiti, fondato a Siena da Giovanni Colombini, l'Ordine degli Ambrosiani, sorto nella seconda metà del XIV secolo da

una comunità eremitica milanese, i Paolani (cioè i Minimi), sorti nel 1454 in Calabria, e infine i Gerolamini, i quali si costituirono in Ordine sia in Spagna che in Italia; nell'Europa del Nord l'Ordine fondato nel 1367 da Santa Brigitta che, proveniente dalla Scandinavia, limitò la sua presenza quasi esclusivamente al territorio del mar Baltico e dei Paesi Bassi, mentre i Fratelli della Vita Comune percorsero il cammino da occidente verso la Germania settentrionale e il Baltico.

I dati quantitativi aumenterebbero se allargassimo le nostre considerazioni ai rami femminili e ai gruppi laici viventi in uno stato quasi religioso. A partire già dal XIII secolo e continuando nella prima metà del XIV, in un'epoca che è considerata di grande decadenza per gli Ordini, entrambi pervennero a un accrescimento numerico tale da costituire un *unicum* nella storia degli Ordini religiosi in Europa.

Alla luce delle precedenti osservazioni non si può sostenere quindi l'opinione che la storia degli Ordini religiosi medievali sia una storia di decadenza e di inutili sforzi di riforma. Sia per la crescita quantitativa che per l'importanza, il XIV e il XV secolo, così come il XII e il XIII, hanno rappresentato periodi di massima fioritura di tali Ordini.

Basta uno sguardo d'insieme alla varietà dei movimenti di riforma e osservanti tardo-medievali per dimostrare come l'idea che la riforma degli Ordini sia stata principalmente un'autoriforma, copra solo una parte della realtà. Le spinte più forti al rinnovamento vennero piuttosto da personalità esterne agli Ordini, da laici, chierici, signori temporali e spirituali, consiglieri di corte e professori universitari, che indirizzavano il loro desiderio di cambiamento non solo verso un singolo Ordine o uno specifico convento, ma erano rivolti al rinnovamento dell'intera Chiesa.

Ciò che in questa sinossi si è formulato in modo astratto può essere concretamente illustrato citando l'esempio del circolo riformatore veneziano del Barbo, del Giustiniani e del Dominici. I tentativi di riforma promossi dalle cerchie aristocratiche della città lagunare portarono non solo alla creazione delle ben note congregazioni di San Giorgio e di Santa Giustina, ma influen-

zarono non poco il rinnovamento di conventi mendicanti, e determinarono anche in maniera considerevole, mediante i papi e i vescovi provenienti da quei circoli e informati a quella spiritualità, la politica di riforma della curia e della Chiesa.

Si può parimenti osservare una simile composizione anche nel caso dei centri di riforma boemi e neerlandesi, i quali, a partire dalla metà del XIV secolo, diedero notevoli impulsi al rinnovamento non soltanto di un singolo Ordine, ma di quasi tutte le comunità religiose. L'analisi dei singoli circoli riformatori, grandi e piccoli, dimostra che essi non erano tra di loro isolati. Ciò è già stato rilevato per Subiaco, Santa Giustina, Kastl, Melk, Bursfelde e per i gruppi di riforma boemi e neerlandesi. Ma anche là dove non si supporebbe, in Ordini minori, anche tra i Mendicanti, si possono riscontrare collegamenti tra centri conventuali, università, città e corti.

Precise inchieste prosopografiche mostrano come in questi ambienti di riforma si sovrappongano correnti spirituali, zelo religioso, dotti interessi, obiettivi politici ed economici, in modo tale da non permettere di separare le riforme dalle correnti spirituali del tardo medioevo, come l'Umanesimo, e dalla situazione delle università, e di considerarle semplicemente un fenomeno interno all'Ordine.

Ponendosi il problema delle persone e delle correnti spirituali che diedero avvio alla riforma, si tocca anche il problema dello sfondo sociale, politico ed economico. Mi sia consentito in questa sede rispondere a tale questione lasciando da parte le iniziative intraprese dai pontefici, dai legati pontifici, dall'episcopato e dai concili a favore della riforma degli Ordini. Dirò soltanto che papato, episcopato e concili ebbero grandissima parte nella promozione e nel sostegno dei movimenti di riforma, variamente articolati a seconda dei diversi interessi.

Se episcopato e concili erano più fortemente interessati ad avviare anzitutto le riforme, il ruolo svolto dalla curia fu principalmente quello di venire in aiuto all'affermazione di alcuni ben determinati gruppi, anche con l'intento di servirsi di essi per la conquista delle posizioni perse a causa dei concili di riforma. Almeno altrettanto rilevante quanto l'interesse della

parte ecclesiastica fu quello di personaggi laici e del mondo politico: a Venezia furono membri delle famiglie nobili, i Morosini, Correr, Condulmer, Giustiniani e Barbo, a Firenze e Siena il comune e di nuovo i casati più in vista, a Milano gli Sforza, a Mantova i Gonzaga, a Napoli gli Angiò e i Caracciolo a promuovere l'osservanza, con l'uso di mezzi politici, ed a volgerla a loro vantaggio. In Boemia e in altri territori imperiali dei sovrani lussemburghesi il rinnovamento che interessò tutti gli Ordini sarebbe del tutto inspiegabile senza l'intervento di Carlo IV e dei membri dell'aristocrazia e dell'episcopato a lui legati. La rinascita dell'Ordine belga-olandese dei Crocigeri, la fioritura del primo e del secondo ramo dei Carmelitani, l'introduzione dell'osservanza presso i Domenicani ed i Francescani, l'insediamento dell'Ordine brigidino, la diffusione della congregazione di Windesheim e della confraternita della Vita Comune, a lei strettamente legata, nell'Europa nord-occidentale, furono assai favorite dai duchi di Borgogna e dai signori territoriali a loro legati. Analogamente fecero i signori territoriali tedeschi, i duchi di Braunschweig e di Sassonia, i principi elettori del Palatinato, i Wittelsbach e gli Asburgo.

Se si getta uno sguardo alle circoscrizioni territoriali delle congregazioni di riforma, alle regioni di diffusione degli Ordini fioriti *ex novo* nel XIV e XV secolo, risulta chiara la spinta ricevuta dalla riforma da parte del potere temporale. Risulta altresì evidente che la riforma degli Ordini fu in gran parte una questione dello stato in via di consolidamento, dei signori territoriali in ascesa, delle signorie che conquistavano il potere e di città potenti. Il rinnovamento economico delle abbazie e dei monasteri di campagna, che procedeva insieme alla riforma spirituale, rese le terre nuovamente redditizie per i sovrani, in quanto fonti di introiti. La restaurazione di una vita conventuale regolata importò un ulteriore esautoramento della nobiltà, in quanto essa dovette escluderli come enti assistenziali per i suoi rampolli. Infine, la riforma rappresentò l'occasione che permise ai signori territoriali di accaparrarsi possedimenti e diritti dei conventi in nome dello *ius reformandi* e accelerò in questo modo l'evoluzione verso la stato moderno.

Più difficile è ricondurre a un'unica formula l'analisi dei motivi politici che mossero le città. La salvaguardia della vita religiosa, l'incoraggiamento delle attività di istruzione e assistenza, l'impedimento degli svantaggi procedenti da una vita religiosa non regolata, tutto ciò facilitò le autorità cittadine nel loro appoggio a misure per la riforma dei conventi. Contemporaneamente esse sfruttarono anche, con la riforma, la possibilità di allargare l'influenza del consiglio cittadino e della borghesia sulle istituzioni ecclesiastiche, per sottometterle più o meno al loro controllo. L'appoggio della riforma era in linea con la tendenza che, nel corso del XV secolo, portò a un consolidamento del potere temporale e alla formazione di una società borghese a spese della Chiesa.

Per quanto riguarda lo sfondo economico della riforma degli Ordini, è difficile ricondurre i diversi fenomeni a un'unica formula. Nell'Europa centrale si nota che i conventi sorti nel corso del XIV e XV secolo furono fondati soprattutto in ambiente agrario o provinciale, o addirittura nell'eremo, e che perciò la grande ondata espansiva della fine del tardo medioevo si può inserire nel fenomeno della riconquista della terra, riscontrabile anche altrove. Ciò non deve meravigliare se si pensa ai fenomeni di depressione provocati dalle crisi del tardo medioevo. La terra svalutata, i villaggi e i conventi in parte abbandonati e deserti richiedevano di essere di nuovo coltivati e sfruttati economicamente.

Più difficile è considerare le riforme dei conventi mendicanti nel più ampio contesto economico. Per i mendicanti si osserva in generale la costante del legame tra riforma e tentativo di tornare alla povertà originaria, vale a dire di abolire le proprietà o di trasferirle ad altri. A questo fenomeno si legò la rinascita della pratica mendicante e del sistema dei «termini», l'acquisto di fondazioni annuali, in alcuni casi anche l'intensificazione delle attività artigianali: un cambiamento che in molti casi portò a una ristrutturazione all'interno del corpo sociale cittadino, vale a dire questi Ordini si aggregarono piuttosto ai ceti sociali inferiori che a quelli superiori. Sia in città che in campagna si avverte sempre in misura crescente come i conventi sorti *ex novo* non conoscano più il monopolio delle classi sociali elevate. Al contrario, si può

constatare che essi ospitano sempre più i figli dei ceti borghese e contadino.

Per quanto riguarda gli Ordini monastici e canonicali, in molti casi non si hanno più soltanto monaci e canonici quali membri di pieno diritto in senso stretto. Spesso la maggioranza era costituita dai conversi, i quali, costituendo una mano d'opera a buon mercato, insieme ai religiosi obbligati nuovamente al lavoro manuale assicuravano alle nuove fondazioni un alto grado di autonomia, le emancipavano dal lavoro salariato di esterni e le rendevano economicamente fiorenti. Accanto a questa trasformazione sociale si impose un nuovo metodo di amministrare economicamente i beni. L'intensificazione di un'economia propria, il miglioramento della tecnica agraria e l'amministrazione accurata dei conventi costituirono importanti premesse per l'opera di rinnovamento: esse permettono di datare insieme alla riforma degli Ordini anche l'inizio di un nuovo processo economico all'interno di essi.

Ponendo l'accento sugli influssi esterni verso la riforma degli Ordini tardo-medievali e sulle componenti sociali ed economiche si rischia però di perdere di vista la dinamica interna ad essi e le intenzioni proprie ai riformatori.

Se si allarga, così come qui è stato fatto, il concetto di riforma e di osservanza, non ci si può aspettare che le intenzioni dei riformatori si assomiglino. Se si accostano i Mendicanti agli Ordini cavallereschi e ospitalieri, si potrà, nel migliore dei casi, constatare analogie nelle lamentele circa l'allentamento dell'obbedienza, la perdita della disciplina, il disfacimento della *vita communis* e il disprezzo dei voti. Ma negli obiettivi le discrepanze sono ben evidenti. Per gli Ordini cavallereschi la volontà di riforma è tesa solo in senso apparente verso il rinnovamento della vita ecclesiastica, l'osservanza dei voti e l'adempimento della spiritualità propria dell'Ordine. Il suo vero scopo è il risanamento economico, la restaurazione della struttura dell'Ordine, il superamento del particolarismo, il rafforzamento del potere centrale, il ritorno all'obbedienza. La forma più comune di riforma, il ritorno alle origini e il rinnovamento delle intenzioni iniziali, non è qui presente. La ripresa della lotta

agli infedeli, il ritorno in Palestina rappresentano aspirazioni non più realizzabili, che anzi non devono essere realizzate, se l'Ordine non vuol perdere il suo patrimonio, il suo carattere, e, nel caso dell'Ordine teutonico, la sua sovranità territoriale.

Tutt'altro è invece lo scopo di riforma dei Mendicanti. Osservanza significa qui ciò che per gli Ordini cavallereschi né poteva né doveva essere: ritorno agli ideali originari e alle vere intenzioni dell'Ordine. Ciò vale soprattutto per Francescani e Domenicani, ma già per gli Agostiniani non è ben chiaro quali «origini» si debbano intendere, se il rinnovamento della vita mendicante e la restaurazione degli studi oppure il ritorno alla vita eremitica, condotta, secondo la tradizione, fino al 1256. La problematica dell'osservanza quale ritorno alla regola e al rispetto delle vere intenzioni del fondatore si evidenzia però nella sua intera complessità soprattutto presso i Francescani.

Alla luce delle osservazioni fatte, non è possibile fornire un quadro complessivo e unitario che riassuma in sé tutte le divergenze. Purtuttavia ciò è stato tentato da Mario Fois, il quale ha racchiuso in una formula il complesso degli obiettivi di congregazioni ed osservanze. Egli perviene infatti alla conclusione che si può constatare, in generale, un ritorno agli ideali originari del monachesimo e lo definisce lapidariamente come ritorno ad una più pronunciata ascesi, alla povertà, alla vita comune, alla clausura e alla preghiera comune.

In realtà si può osservare in quasi tutti gli Ordini tardo-medievali una certa affinché negli obiettivi. Nonostante il ritorno cosciente e programmatico alle origini e la precisione pedante con la quale si esigeva il rispetto della regola, delle costituzioni e degli *ordines*, si sviluppa nel corso del XIV e XV secolo una nuova atmosfera spirituale che non può essere semplicemente identificata con quella dell'alto o del primo medioevo. Francescani e Domenicani, Eremiti agostiniani e Carmelitani, Benedettini e Canonici agostiniani sviluppano una spiritualità che è contraddistinta dal ripiegamento interiore, dal ripensamento del rapporto con la teologia e la scienza, da una maggiore propensione verso la storia, dalla preferenza per la preghiera individuale, dalla rinuncia alle solennità del culto comune: essi insomma iniziano

un tipo di devozione che tradizionalmente si è attribuita soprattutto alla *devotio moderna* dei Paesi Bassi, che però rappresenta qualcosa di più di una devozione regionale, legata a un particolare carattere nazionale, sino a costituire il *tonus rectus* della devozione monastica rinnovata mediante la riforma.

Un'altra circostanza può essere considerata come tendenza comune: almeno nelle congregazioni e nei circoli riformatori degli Ordini canonicali e monastici avviene un profondo cambiamento strutturale. Ciò che viene definito come una misura necessaria di riforma non costituisce, in realtà, niente altro che il processo di aggiornamento di più antiche forme organizzative monastiche e canonicali: rappresenta insomma il loro adattamento al più sviluppato grado organizzativo dei Mendicanti. Questi processi di adattamento iniziano già nel XIII secolo e raggiungono solo nel XIV e XV il loro culmine. Le loro principali caratteristiche consistono nella democratizzazione e regionalizzazione della costituzione dell'Ordine. Le cariche si fanno in parecchi casi elettive. Istituzioni finora autonome vengono riunite in federazioni più ampie, mediante l'istituto dei capitoli. Associazioni sovranazionali, come l'Ordine cistercense, sostituiscono il sistema fino ad allora adottato delle filiazioni, per mezzo di un altro, all'evidenza più conveniente, dei capitoli provinciali. Introducono in questo modo una ristrutturazione che si rivela utile sia agli interessi dell'Ordine che a quelli dei territori in via di espansione.

Se per gli Ordini monastici e canonicali l'obiettivo principale era quello di pervenire a una modernizzazione della costituzione dell'Ordine mediante la «riforma e fondazione di congregazioni», per i Mendicanti questo processo portò a una ulteriore evoluzione della loro costituzione sin dall'origine accentrata. Per mezzo dell'istituto dei vicari generali si offrì ai priori generali la possibilità di intervenire direttamente sui singoli conventi, senza dover passare per istanze intermedie. Volendosi esprimere in maniera un po' esagerata, la creazione delle congregazioni preparò il cammino poi percorso nel XVI secolo da società come la Compagnia di Gesù.

Si era partiti dall'osservazione che la storia territoriale, costituzionale, sociale ed economica, come quella ecclesiastica e del pensiero, sta rivalutando il tardo medioevo da un'età di decadenza e di crisi a un'epoca di rinnovamento. Ci si può adesso chiedere se un tale giudizio possa valere anche per la storia dei movimenti di riforma e di osservanza negli Ordini tardo-medievali.

Certamente non mancarono svariati segni di decadenza, che giustamente incontrarono un'aspra critica da parte dei credenti. Non c'è inoltre alcun dubbio sul fatto che, sotto la bandiera della riforma, si nascondevano talora contrasti e tensioni che fecero nascere, e non solo negli eretici, il desiderio di abolire gli Ordini. Sappiamo anche che la ricostruzione degli Ordini, iniziata con tanto dispendio di energia in molte regioni d'Europa, fu nuovamente frustata dal sopravvenire della Riforma protestante. Di fronte a questi dati negativi abbiamo però anche una serie di elementi positivi. Ciò risulta con chiarezza se non ci si concentra solo sui Paesi Bassi, la Germania settentrionale, l'Inghilterra, la penisola scandinava, dove veramente gli Ordini furono cancellati. Occorre invece una revisione del giudizio storico per ciò che riguarda la riforma degli Ordini e la sua efficacia nei Paesi Bassi meridionali, nella Germania meridionale, e soprattutto in Italia e in Spagna.

Allorché nel XVI secolo la Chiesa, impegnata nella lotta contro le nuove dottrine, nella riconquista dei fedeli perduti e nella conversione degli abitanti dei nuovi continenti scoperti, si impose compiti per svolgere i quali doveva raccogliere tutte le proprie forze, in questo momento gli Ordini riformati rappresentarono gli strumenti più potenti nelle mani della Chiesa. Dall'Italia l'Ordine agostiniano, riordinato da Egidio da Viterbo e da Girolamo Seripando, si impegnò a tal punto per la riforma della Chiesa in Europa e per l'apertura e la cristianizzazione delle terre oltre Oceano, da compensare in questo modo la perdita di prestigio provocata dal distacco di Lutero. In Italia, tramite i Cappuccini, si rinnovò nel seno dell'osservanza la forma di vita religiosa originaria dei Francescani. Contemporaneamente, sempre in Italia, preti e laici si univano in comunità libere, come quelle degli Oratoriani, dei Teatini, dei Barnabiti, nelle quali

si realizzavano, in forme diverse, quei compiti che i canonici al Nord e i riformatori di San Giorgio in Alga al Sud avevano cominciato, e che i Gesuiti, partendo dalla Spagna, dovevano completare: la cura d'anime e il recupero dei credenti.

Incitati dallo slancio di personalità sante, sorretti dai pontefici e dai concili, favoriti dal potere temporale e in sintonia con la generale evoluzione sociale ed economica, gli Ordini riuscirono nel XIV e XV secolo a creare le condizioni di un rinnovamento che permise loro, all'inizio dell'età moderna, con le iniziative delle missioni promosse dalla Controriforma, di svolgere un ruolo che senz'altro può essere paragonato a quell'altro da loro svolto, nell'alto medioevo, come missionari, difensori della fede, insegnanti e fautori del popolo.

Pubblicazioni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

Annali

XIX 1993
XX 1994
XXI 1995
XXII 1996
XXIII 1997
XXIV 1998
XXV 1999

Quaderni

1. Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914, a cura di *Ettore Passerin D'Entrèves* e *Konrad Repgen*
2. Il movimento operaio e socialista in Italia e Germania dal 1870 al 1920, a cura di *Leo Valiani* e *Adam Wandruszka*
3. I poteri temporali dei vescovi in Italia e Germania nel Medioevo, a cura di *Carlo Guido Mor* e *Heinrich Schmidinger*
4. Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea, a cura di *Hubert Jedin* e *Paolo Prodi*
5. Il liberalismo in Italia e in Germania dalla rivoluzione del '48 alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Nicola Matteucci*
6. Austria e province italiane 1815-1918: potere centrale e amministrazioni locali. III Convegno storico italo-austriaco, a cura di *Franco Valsecchi* e *Adam Wandruszka*
7. La dinamica statale austriaca nel XVIII e XIX secolo. Strutture e tendenze di storia costituzionale prima e dopo Maria Teresa, a cura di *Pierangelo Schiera*
8. Le città in Italia e in Germania nel Medioevo: cultura, istituzioni, vita religiosa, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*
9. Università, accademie e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento, a cura di *Laetitia Boehm* e *Ezio Raimondi*
10. Federico Barbarossa nel dibattito storiografico in Italia e in Germania, a cura di *Raoul Manselli* e *Josef Riedmann*

11. La transizione dall'economia di guerra all'economia di pace in Italia e in Germania dopo la prima guerra mondiale, a cura di *Peter Hertner* e *Giorgio Mori*

12. Il nazionalismo in Italia e in Germania fino alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Franco Valsecchi*

13. Aristocrazia cittadina e ceti popolari nel tardo Medioevo in Italia e in Germania, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*

14. Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*

15. Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia, a cura di *Umberto Corsini* e *Konrad Repgen*

16. Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma, a cura di *Paolo Prodi* e *Peter Johanek*

17. Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi stati italiani, a cura di *Cesare Mozzarelli* e *Giuseppe Olmi*

18. Le visite pastorali. Analisi di una fonte, a cura di *Umberto Mazzone* e *Angelo Turchini*

19. Romani e Germani nell'arco alpino (secoli VI-VIII), a cura di *Volker Bierbrauer* e *Carlo Guido Mor*

20. La repubblica internazionale del denaro tra XV e XVII secolo, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*

21. Fascismo e nazionalsocialismo, a cura di *Karl Dietrich Bracher* e *Leo Valiani*

22. Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento, a cura di *Gustavo Corni* e *Pierangelo Schiera*

23. Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania tra le rivoluzioni, a cura di *Umberto Corsini* e *Rudolf Lill*

24. Crisi istituzionale e teoria dello stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale, a cura di *Gustavo Gozzi* e *Pierangelo Schiera*

25. L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo, a cura di *Renato Bordone* e *Jörg Jarnut*

26. Fisco religione Stato nell'età confessionale, a cura di *Hermann Kellenbenz* e *Paolo Prodi*

27. La «Conta delle anime». Popolazioni e registri parrocchiali: questioni di metodo ed esperienze, a cura di *Gauro Coppola* e *Casimira Grandi*

28. L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo, a cura di *Ovidio Capitani* e *Jürgen Miethke*

29. Enciclopedia e sapere scientifico. Il diritto e le scienze sociali nell'Enciclopedia giuridica italiana, a cura di *Aldo Mazzacane* e *Pierangelo Schiera*

30. Statuti città territori in Italia e Germania tra Medioevo ed età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*

31. Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca, a cura di *Rudolf Lill* e *Francesco Traniello*

32. I concetti fondamentali delle scienze sociali e dello Stato in Italia e in Germania tra Ottocento e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*

33. Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento, a cura di *Adriano Prosperi* e *Wolfgang Reinhard*

34. Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi, a cura di *Cecilia Nubola* e *Angelo Turchini*

35. Il secolo XI: una svolta?, a cura di *Cinzio Violante* e *Johannes Fried*

36. Dalla città alla nazione. Borghesie ottocentesche in Italia e in Germania, a cura di *Marco Meriggi* e *Pierangelo Schiera*

37. L'organizzazione del territorio in Italia e Germania: secoli XIII-XIV, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*

38. Le minoranze fra le due guerre, a cura di *Umberto Corsini* e *Davide Zaffi*

39. Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini, Anthony Molho* e *Pierangelo Schiera*

40. Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna, a cura di *Paolo Prodi*

41. Regioni di frontiera nell'epoca dei nazionalismi. Alsazia e Lorena / Trento e Trieste, 1870-1914, a cura di *Angelo Ara* e *Eberhard Kolb*

42. Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*

43. Il luogo di cura nel tramonto della monarchia d'Asburgo. Arco alla fine dell'Ottocento, a cura di *Paolo Prodi* e *Adam Wandruszka*

44. Strutture e trasformazioni della signoria rurale nei secoli X-XIII, a cura di *Gerhard Dilcher* e *Cinzio Violante*

45. Il concilio di Trento e il moderno, a cura di *Paolo Prodi* e *Wolfgang Reinhard*

46. Centralismo e federalismo tra Otto e Novecento. Italia e Germania a confronto, a cura di *Oliver Janz, Pierangelo Schiera* e *Hannes Siegrist*

47. Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza, a cura di *Nestore Pirillo*

48. Comunicazione e mobilità nel Medioevo. Incontri fra il Sud e il Centro dell'Europa (secoli XI-XIV), a cura di *Siegfried De Rachewiltz* e *Josef Riedmann*

49. Per una banca dati delle visite pastorali italiane. Le visite della diocesi di Trento (1537-1940), a cura di *Cecilia Nubola*

50. Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVII secolo, a cura di *Cecilia Nubola* e *Angelo Turchini*

51. Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna, a cura di *Silvana Seidel Menchi, Anne Jacobson Schutte* e *Thomas Kuehn*

52. Amministrazione, formazione e professione: gli ingegneri in Italia tra Sette e Ottocento, a cura di *Luigi Blanco*

53. Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo, a cura di *Silvana Seidel Menchi* e *Diego Quaglioni*

54. Gli intellettuali e la Grande guerra, a cura di *Vincenzo Calì*, *Gustavo Corni* e *Giuseppe Ferrandi*

55. L'uso del denaro. Patrimoni e amministrazione nei luoghi pii e negli enti ecclesiastici in Italia (secoli XV-XVIII), a cura di *Alessandro Pastore* e *Marina Garbellotti*

Monografie

1. Il mais nell'economia agricola lombarda (dal secolo XVII all'unità), di *Gauro Coppola*
2. Potere e costituzione a Vienna tra Sei e Settecento. Il «buon ordine» di Luigi Ferdinando Marsili, di *Raffaella Gherardi*
3. Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, di *Paolo Prodi*
4. Stato assoluto e società agraria in Prussia nell'età di Federico II, di *Gustavo Corni*
5. Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento, di *Pierangelo Schiera*
6. Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento, di *Roberto Bizzocchi*
7. L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del Moderno, di *Nestore Pirillo*
8. Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo, di *Daniele Montanari*
9. Modelli politici e questione sociale in Italia e in Germania fra Otto e Novecento, di *Gustavo Gozzi*
10. I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna, 1861-1918, di *Sergio Benvenuti*

11. Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di S. Pelagia, di *Gianvittorio Signorotto*
12. La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese, di *Edoardo Tortarolo*
13. La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna, di *Miriam Turrini*
14. Stato e funzionari nella Francia del Settecento: gli «ingénieurs» des ponts et chaussées», di *Luigi Blanco*
15. Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'occidente, di *Paolo Prodi*
16. Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco, di *Andrea Orsucci*
17. L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna, di *Giuseppe Olmi*
18. Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli tra la Grande guerra e la Repubblica di Weimar, di *Emma Fattorini*
19. Legislazione e riforme nel Trentino del Settecento. Francesco Vigilio Barbacovi tra assolutismo e illuminismo, di *Maria Rosa Di Simone*
20. Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581), di *Cecilia Nubola*
21. La sfida delle riforme. Costituzione politica nel liberalismo prussiano (1850-1866), di *Anna Gianna Manca*
22. Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna, di *Roberto Bizzocchi*
23. Repubblica per contratto. Bologna: una città europea nello Stato della Chiesa, di *Angela De Benedictis*
24. Il governo dell'esistenza. Organizzazione sanitaria e tutela della salute pubblica in Trentino nella prima metà del XIX secolo, di *Rodolfo Taiani*

25. La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini, di *Fulvio De Giorgi*

26. Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane, di *Carla De Pascale*

27. Il corpo eloquente. Identificazione del giurista nell'Italia liberale, di *Pasquale Beneduce*

28. La giustizia ai confini. Il principato vescovile di Trento agli inizi dell'età moderna, di *Marco Bellabarba*

29. Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano, di *Angelo Turchini*

30. Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano. Concetti politici e scienza sociale in Germania tra Otto e Novecento, di *Maurizio Ricciardi*

31. La fine della 'grande illusione'. Uno storico europeo tra guerra e dopoguerra, Henri Pirenne (1914-1923). Per una rilettura della «Histoire de l'Europe», di *Cinzio Violante*

32. La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel, di *Emanuele Cafagna*

33. Il «Bauernführer» Michael Gaismair e l'utopia di un repubblicanesimo popolare, di *Aldo Stella*

34. Matrimoni di antico regime, di *Daniela Lombardi*

Contributi / Beiträge

1. Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli nell'Ottocento: Il Medioevo / Das Mittelalter. Ansichten, Stereotypen und Mythen im neunzehnten Jahrhundert: Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Reinhard Elze - Pierangelo Schiera*

2. L'Antichità nell'Ottocento / Die Antike im neunzehnten Jahrhundert, a cura di/hrsg. von *Karl Christ - Arnaldo Momigliano*

3. Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania / Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland, a cura di/hrsg. von *August Buck - Cesare Vasoli*

4. Immagini a confronto: Italia e Germania dal 1830 all'unificazione nazionale / Deutsche Italienbilder und italienische Deutschlandbilder in der Zeit der nationalen Bewegungen (1830-1870), a cura di/hrsg. von *Angelo Ara - Rudolf Lill*

5. Gustav Schmoller e il suo tempo: la nascita delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller in seiner Zeit: die Entstehung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Pierangelo Schiera - Friedrich Tenbruck*

6. Gustav Schmoller oggi: lo sviluppo delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller heute: Die Entwicklung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Michael Bock - Harald Homann - Pierangelo Schiera*

7. Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica / Die Macht der Vorstellungen. Die politische Metapher in historischer Perspektive, a cura di/hrsg. von *Walter Euchner - Francesca Rigotti - Pierangelo Schiera*

8. Aria, terra, acqua, fuoco: i quattro elementi e le loro metafore / Luft, Erde, Wasser, Feuer: die vier Elemente und ihre Metaphern, a cura di/hrsg. von *Francesca Rigotti - Pierangelo Schiera*

9. Identità territoriali e cultura politica nella prima età moderna / Territoriale Identität und politische Kultur in der Frühen Neuzeit, a cura di/hrsg. von *Marco Bellabarba - Reinhard Stauber*

10. L'istituzione parlamentare nel XIX secolo. Una prospettiva comparata / Die parlamentarische Institution im 19. Jahrhundert. Eine Perspektive im Vergleich, a cura di/hrsg. von *Anna Gianna Manca - Wilhelm Brauneder*

Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient

1. Faschismus und Nationalsozialismus, hrsg. von *Karl Dietrich Bracher - Leo Valiani*, Berlin 1991

2. Stadtadel und Bürgertum in den italienischen und deutschen Städten des Spätmittelalters, hrsg. von *Reinhard Elze - Gina Fasoli*, Berlin 1991

3. Statuten Städte und Territorien zwischen Mittelalter und Neuzeit in Italien und Deutschland, hrsg. von *Giorgio Chittolini - Dietmar Willoweit*, Berlin 1992
4. Finanzen und Staatsräson in Italien und Deutschland in der frühen Neuzeit, hrsg. von *Aldo De Maddalena - Hermann Kellenbenz*, Berlin 1992
5. Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern, hrsg. von *Rudolf Lill - Francesco Traniello*, Berlin 1993
6. Die Neue Welt im Bewußtsein der Italiener und der Deutschen des 16. Jahrhunderts, hrsg. von *Adriano Prosperi - Wolfgang Reinhard*, Berlin 1993
7. Fiskus, Kirche und Staat im konfessionellen Zeitalter, hrsg. von *Hermann Kellenbenz - Paolo Prodi*, Berlin 1995
8. Hochmittelalterliche Territorialstrukturen in Deutschland und Italien, hrsg. von *Giorgio Chittolini - Dietmar Willoweit*, Berlin 1996
9. Die Wirtschaft der Lombardei als Teil Österreichs. Wirtschaftspolitik, Außenhandel und industrielle Interessen 1815-1859, von *Rupert Pichler*, Berlin 1996
10. Die Minderheiten zwischen den beiden Weltkriegen, hrsg. von *Umberto Corsini - Davide Zaffi*, Berlin 1997
11. Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents, von *Paolo Prodi*, Berlin 1997
12. Grenzregionen im Zeitalter der Nationalismen. Elsaß-Lothringen / Trient-Triest, 1870-1914, hrsg. von *Angelo Ara - Eberhard Kolb*, Berlin 1998
13. Staatsräson und Eigennutz. Drei Studien zur Geschichte des 18. Jahrhunderts, von *Klaus-Peter Tieck*, Berlin 1998
14. Strukturen und Wandlungen der ländlichen Herrschaftsformen vom 10. zum 13. Jahrhundert. Deutschland und Italien im Vergleich, hrsg. von *Gerhard Dilcher - Cinzio Violante*, Berlin 2000

15. Zentralismus und Föderalismus im 19. und 20. Jahrhundert. Deutschland und Italien im Vergleich, hrsg. von *Oliver Janz - Pierangelo Schiera - Hannes Siegrist*, Berlin 2000